ERNST SELLIN

EINLEITUNG IN DAS ALTE TESTAMENT

Class 231.7 Book Se48
General Theological Seminary Library
CHELSEA SQUARE, NEW YORK

Purchased from the fund bequeathed to the Seminary by
EUGENE AUGUSTUS HOFFMAN, D. D.
DEAN 1879-1902

OTTO HARRASSOWITZ
BUCHHANDLUNG

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/bwb_C0-BOB-472

E. SELLIN

EINLEITUNG IN DAS ALTE TESTAMENT

EINLEITUNG IN DAS ALTE TESTAMENT

VON

DR. E. SELLIN
o. Professor a. d. Univ. Berlin

Sechste, neu bearbeitete Auflage

BALTIMORE SEMINARY LIBRARY NEW YORK

1 9 3 3

VERLAG VON QUELLE & MEYER IN LEIPZIG

2217
.S648
95962

BS
1140
.S41
1933

ALLE RECHTE VORBEHALTEN
COPYRIGHT 1914 BY QUELLE & MEYER IN LEIPZIG
DRUCK VON OSWALD SCHMIDT GMBH · LEIPZIG

Vorwort zur vierten Auflage.

Darin, daß die dritte Auflage dieses Lehrbuches, 3000 Exemplare stark, trotz aller Nöte der Nachkriegszeit binnen fünf Jahren wieder vergriffen ist, darf man wohl ein erfreuliches Zeichen dafür erblicken, daß das Interesse für das alttestamentliche Studium nicht nachgelassen hat, sondern im Gegenteil ein recht reges geblieben ist. Ich habe darin die Aufforderung gesehn, trotz sehr vieler anderer mir dingend obliegender Arbeiten für ein möglichst baldiges Erscheinen der neuen Auflage zu sorgen und diese wieder ganz auf die Höhe der Zeit zu bringen. Das war nicht ganz leicht. Denn nachdem wir den Sturm der Inflation, die alle Publikationen fast unmöglich machte, glücklich überstanden haben, hat in den beiden letzten Jahren gerade auf dem Gebiete der alttestamentlichen Einleitungswissenschaft eine so intensive Produktion eingesetzt, daß es schwer ist, gleichen Schritt zu halten und zu allen, neu aufgeworfenen Problemen sogleich in aller Kürze eine derartig begründete Stellung einzunehmen, daß sie in einem Lehrbuche für Lernende erscheinen kann. Dennoch habe ich es versucht.

Während die zweite Auflage besonders die Kapitel der ersten über den Pentateuch und die historischen Bücher, die dritte die über die Kleinen Propheten und das Buch Hiob gründlich umgestaltete, haben diesmal in erster Linie die Paragraphen über die drei großen Propheten, die Psalmen, die Proverbien und abermals über Hosea und Micha eine teilweise Neugestaltung infolge der wissenschaftlichen Verhandlungen der letzten Jahre erfahren. Daß ich aber auch ein besonderes Interesse der plötzlich wieder akut gewordenen pentateuchischen, vor allem der deuteronomischen Frage zugewendet habe, ist selbstverständlich. Es sind wohl überhaupt nur drei bis vier Paragraphen in dem ganzen Buche vorhanden, in denen nicht kräftig nachgetragen und nachgebessert wäre.

Daß ich dabei auch gerne bereit gewesen bin, eigene frühere Ansichten zu korrigieren, sobald evidente Gründe vorlagen, sieht man z. B. an den Abschnitten über Deut. 32; Jes. 33 usw. Wo jenes nicht der Fall ist, habe ich mir erlaubt, auf meiner Bahn weiterzugehn, auch wo sie etwa zur Zeit noch eine einsame ist. Mein hauptsächliches Ziel ist das geblieben, was ich

schon in dem Vorwort der ersten Auflage formulierte: Den Leser nicht nur in den gegenwärtigen Stand der Forschung einzuführen, sondern ihn zugleich auch bei jedem Problem in unmittelbare Beziehung zu unserm geistigen Ringen zu setzen.

Die Verlagsbuchhandlung hat es verstanden, den Druck so einzurichten, daß, trotzdem der behandelte Stoff in der neuen Auflage nicht unbeträchtlich gewachsen ist, der äußere Umfang des Buches nicht zugenommen hat, sondern sogar noch um ca. 10 Seiten verkürzt ist, wofür die Käufer nicht undankbar sein werden.

Berlin, 1. Juli 1925 Der Verfasser

Vorwort zur fünften Auflage.

In dieser Neuauflage, die schon wieder nach vier Jahren nötig war, sind stark umgearbeitet die Abschnitte über das Deuteronomium, Deuterojesaja, Tritojesaja, die Kleinen Propheten und die Chronik. Aber auch sonst ist alles, was der rastlose Fortgang der Forschung erforderte, nachgetragen, so daß ich glaube behaupten zu dürfen, daß dies kleine Lehrbuch wie bisher auch weiterhin geeignet sein wird, in den Stand der gegenwärtigen alttestamentlichen Einleitungswissenschaft einzuführen.

Berlin, 1. August 1929 Der Verfasser

Vorwort zur sechsten Auflage.

Die Kürze der Zeit seit dem Erscheinen der fünften Auflage bringt es mit sich, daß nicht sonderlich viel in dieser neuen zu ändern war. Eine teilweise stärkere Umgestaltung haben nur die Abschnitte über Deuterojesaja, Tritojesaja, Ezechiel, Hiob und Chronik erfahren. Aber in Kleinigkeiten ergänzt und gebessert ist überall, so daß ich hoffen darf, daß diese neue Auflage dieselbe freundliche Aufnahme finden wird wie alle ihre Vorgängerinnen.

Berlin, 15. Oktober 1932 Der Verfasser

Inhaltsverzeichnis.

Vorwort ..... V—VI

Erklärung der angewandten Abkürzungen XII

Die wichtigsten Kommentare zum Alten Testament ..... XIII—XV

Einführung.

§ 1. Begriff und Einteilung der Einleitung in das Alte Testament 1

§ 2. Geschichte und Literatur der alttestamentlichen Einleitung 1— 4

A. Die Geschichte des Textes der alttestamentlichen Schriften.

§ 1. Dichtkunst, Erzählungskunst, Schreibkunst und Schriftstellerkunst in Israel ..... 5—10

§ 2. Die Handschriften des Alten Testaments 10

§ 3. Der massorethische Text ..... 10—12

§ 4. Die Übersetzungen des Alten Testaments ..... 12—14

B. Die Entstehungsverhältnisse und -zeiten der einzelnen Bücher des A. T.

I. Die Thora bzw. der Pentateuch.

§ 1. Inhalt und Titel 14, 15

§ 2. Tradition und Selbstzeugnis des Werkes über seine Entstehung 15, 16

§ 3. Die Entstehung des Pentateuch durch ein Zusammenwachsen mehrerer nachmosaischer Quellen ..... 16—18

§ 4. Die Geschichte der Pentateuchkritik ..... 18—20

§ 5. Älteste Materialien im Pentateuch ..... 20—32

1. Die poetischen Bestandteile. a) Das Lamechslied S. 20; b) die Noasprüche S. 21; c) die Orakel über die Stammväter S. 21; d) der Jaqobssegen S. 21; e) das Schilfmeerlied S. 22; f) Sprüche aus der Zeit der Wüstenwanderung S. 22; g) die Bileamsprüche S. 23; h) der Segen des Mose S. 23; i) das Lied des Mose S. 24.

2. Legislative Bestandteile. a) der Dekalog S. 25; b) das Bundesbuch S. 26; c) der sogenannte jahwistische Dekalog S. 28; d) das Zwölfgebot von Sichem S. 29; e) das Heiligkeitsgesetz S. 29.

3. Erzählende Stücke. 1. Mose *14* S. 30; Listen S. 32.

§ 6. Die sogenannte jahwistische Quelle ..... 32—38
Analyse S. 33; Entstehungsort und -zeit S. 34; Einheitlichkeit S. 36; Charakter S. 38.

§ 7. Die sogenannte elohistische Quelle ..... 38—46
Analyse S. 39; Entstehungsort und -zeit, Einheitlichkeit S. 40 ff.; Charakter S. 45.

§ 8. Das Deuteronomium ..... 46—52
Fund desselben S. 46; der Kern unter Josia verfaßt S. 48; Erweiterungen in und nach der Zeit Josias S. 49; ältere Materialien in dem Gesetze Josias S. 50; Charakter des Deut. S. 51.

§ 9. Die sogenannte Priesterschrift ..... 52—58
Analyse S. 52; Einheitlichkeit S. 53; in der jetzigen Form um 470 komponiert und von Esra publiziert S. 53—54; alte Materialien in der Geschichtsdarstellung S. 55; in der kultischen Gesetzgebung S. 56, in der Theorie von der Stiftshütte als Zentrum des Kultes S. 57.

§ 10. Die Entstehung des Pentateuch in seiner jetzigen Gestalt 58—60
1. JE unter Hisqia S. 58; 2. ED unter Josia S. 59; 3. JED im babylonischen Exil S. 59; 4. JED und P durch Esra verbunden S. 59; Möglichkeit einer allmählichen Entstehung des Pentateuch auf dem Wege der Vorlesung in Gottesdienst oder Schule S. 60 f.

II. Die Propheten.

A. Die früheren Propheten oder geschichtliche Bücher.

§ 1. Das Buch Josua ..... 62—64
Inhalt S. 62; Quellen S. 63; Redaktion S. 64.

§ 2. Das Richterbuch ..... 64—69
Inhalt S. 64; das deuteronomische Richterbuch S. 65; der doppelte Faden in den Heldengeschichten S. 66; die Einleitung und die Nachträge S. 67; die Redaktion S. 68.

§ 3. Die Samuelisbücher ..... 69—77
Inhalt S. 69; die zwei Hauptquellen S. 70; Datierung derselben S. 72; mit J und E identisch S. 73; die Redaktionen S. 74.

§ 4. Die Bücher der Könige ..... 77—81
Inhalt S. 77; die zwei deuteronomistischen Bearbeiter S. 78; die Biographie Salomos S. 78; das Buch der Geschichten der Könige S. 79; die Prophetenerzählungen S. 80; Anhang: das deuteron. Geschichtswerk aus dem babylonischen Exil S. 80 f.

B. Die späteren oder eigentlichen Propheten.

§ 1. Jesaja ..... 82—95
Inhalt S. 82; Leben des Propheten S. 83; die echten Partien des jesajanischen Buches S. 84; die mit Unrecht beanstandeten Abschnitte S. 85, 86. II. Die unechten Partien des jesajanischen Buches 1) **13** 1—**14** 23 S. 87; 2) **21** S. 88; 3) **24—27** S. 88; 4) **33** S. 89; 5) **34, 35** S. 89; 6) **36—39** S. 90; 7) **40—55** S. 90—93; 8) **56—66** S. 93.

§ 2. Jeremia ..... 95— 99
Inhalt S. 95; Leben des Propheten S. 96. I. Die direkt jeremianischen Bestandteile S. 97. II. Von Baruch geschriebene Bestandteile S. 97. III. Von späteren Bearbeitern hinzugefügte Bestandteile S. 98 f. Verhältnis von MT und LXX S. 98.

§ 3. Ezechiel ..... 99—103
Leben des Propheten S. 99; sein Buch S. 100; die literarkritischen Probleme desselben S. 101.

§ 4. Die Sammlung der 12 kleinen Propheten 103

§ 5. Hosea ..... 103—107
Zeit der Wirksamkeit S. 104; das Problem von 1—3 S. 105; Grundgedanken seiner Predigt S. 105; die literarkritischen Probleme S. 106.

§ 6. Joel ..... 107—108
Inhalt S. 107; nachexilische Entstehung des jetzigen Buches S. 107.

§ 7. Amos ..... 109—112
Zeitalter und Persönlichkeit des Propheten S. 109; Inhalt des Buches S. 110; die literar-kritischen Probleme S. 111 f.

§ 8. Obadja 112, 113
Das Buch S. 112; der alte Kern desselben S. 112.

§ 9. Jona 113, 114
Entstehungszeit des Buches S. 113; der behandelte Stoff S. 113.

§ 10. Micha ..... 114—117
Zeitalter des Propheten und Inhalt des Buches S. 114; die literar-kritischen Probleme: 1) 1—3 S. 115; 2) 4 und 5 S. 115; 3) 6, 1—7, 6 S. 116; 4) 7, 7—20 S. 117.

§ 11. Nahum ..... 117—119
Inhalt, Zeitalter und literar-kritische Probleme S. 117, 118.

§ 12. Habaquq ..... 119—120
Das Problem von C. 1 und 2 S. 119; Zeitalter und Bedeutung des Propheten S. 120.

§ 13. Zefanja 121, 122
Zeitalter und Persönlichkeit des Propheten; Echtheitsfragen S. 121.

§ 14. Haggai 122

§ 15. Sacharja ..... 122—126
Zeitalter und Persönlichkeit des Propheten; I. 1—8. Inhalt. Das isagogische Problem S. 123. II. 9—14. Entstehungszeit von 9—14. S. 124—126.

§ 16. Maleachi ..... 126—128

III. Die Ketubim oder Heilige Schriften.

§ 1. Die Psalmen ..... 128—135
Zusammenwachsen des Psalters aus älteren Sammlungen S. 128; die Überschriften nicht zuverlässig S. 129; das Ich der Psalmen nicht die nachexilische Gemeinde S. 130; der Psalter als Ganzes nicht nachexilisch S. 130; der vorexilische Kern S. 132; davidische Psalmen S. 133; die Sammlungen nachexilischer Lieder S. 134; makkabäische Psalmen? S. 134.

§ 2. Die Sprüche Salomos ..... 135—139
Die Weisheit Israels S. 136; Inhalt des Buches der Sprüche S. 136; die nachexilische Entstehung von **1**—9 S. 137; die vorexilische und salomonische Herkunft von **25—29**; die nachhisqianische von **10—24** S. 137; die Anhänge S. 139.

§ 3. Hiob ..... 139—146
Disposition S. 140; die literarischen Probleme: 1) Prolog und Epilog S. 140; 2) Reden Elihus **32—37** S. 141; 3) Hymnus auf die Weisheit **28** S. 141; 4) die Theophanie **38—42**, 6 S. 141; Wahrscheinlichkeit einer allmählichen Entstehung des Buches mit allmählicher Verschiebung des Themas S. 144f.; ältere Grundlagen S. 145; das Zeitalter des Dichters wahrscheinlich zwischen 600 und 450 S. 146.

§ 4. Das Hohelied ..... 146—148
Sammlung von Hochzeitsliedern; alter zum Teil noch vorisraelitischer Kern, nachexilische Redaktion S. 147, 148.

§ 5. Das Buch Ruth 148
Historischer Kern; Entstehungszeit in den Tagen Serubbabels S. 148.

§ 6. Die Klagelieder 148, 149
Nicht von Jeremia S. 149; allmähliche Entstehung von 2 und **4**; **1**; **5**; 3 S. 149.

§ 7. Der Prediger ..... 149—151
Entstehungszeit des Buches um 200 S. 149; Verhältnis zur griechischen Philosophie S. 150.

§ 8. Esther ..... 151—152
Inhalt; historischer Kern; Abfassungszeit nach 300; mythologische Ausgestaltung S. 152.

§ 9. Daniel ..... 152—154
Entstehungszeit 165/64 S. 153; ältere aramäische Grundlage S. 154; Persönlichkeit Daniels S. 154.

§ 10. Esra, Nehemia, Chronik I und II ..... 154—158
Das Ganze ein großes Werk S. 154; Charakter und Wert als historische Quelle S. 155; ältere Quellen für die vor- und nachexilische Zeit S. 156; die Zeit des Verfassers um 400 S. 157.

Anhang I. Die alttestamentlichen Apokryphen.

1. Historische Schriften ..... 158—160

a) Das erste Makkabäerbuch S. 159; b) das zweite Makkabäerbuch S. 159; c) das dritte Makkabäerbuch S. 159; d) das dritte Esrabuch S. 159; e) das Buch Judith S. 159; f) das Buch Tobias S. 160; g) Zusätze zum Buch Esther S. 160.

2. Lehrschriften 160, 161

a) Die Weisheit Jesus', des Sohnes Sirachs S. 160; b) die Weisheit Salomos S. 160; c) das 4. Makkabäerbuch S. 160; d) das Gebet Manasses S. 161.

3. Prophetische Nachbildungen 161

a) Das Buch Baruch S. 161; b) der Brief des Jeremia S. 161; c) Zusätze zum Buch Daniel S. 161.

Anhang II. Die wichtigsten Pseudepigraphen des A. T. ..... 161—165

1) Aristeasbrief S. 162; 2) das Buch der Jubiläen S. 162; 3) das Buch Henoch S. 162; 4) die Himmelfahrt Moses S. 163; 5) das Gesicht Jesajas S. 163; 6) die Apokalypse des Baruch S. 163; 7) das 4. Buch Esra S. 164; 8) die Testamente der 12 Patriarchen S. 164; 9) die sibyllinischen Orakel S. 164; 10) die Psalmen Salomos S. 164; 11) die Oden Salomos S. 164. 12) Die Damaskusschrift S. 165.

C. Die Geschichte der Sammlung und Kanonisierung des Alten Testaments ..... 165—173

Der Begriff des Kanon zum ersten Male in vollem Umfang bei Josephus S. 166; im 2. vorchristl. Jahrhundert noch nicht fixiert, aber materiell und positiv schon lange zuvor vorhanden, — in bezug auf das Gesetz S. 166, die sogenannten früheren Propheten S. 168, die sonstigen heiligen Schriften S. 169; in Alexandrien kein Kanon S. 169; daher im letzten vorchristlichen Jahrhundert der Kanon von den Pharisäern negativ abgegrenzt S. 170; Stellung Jesu und der Apostel zu ihm S. 170; der maßgebende Gesichtspunkt bei der endgültigen Kanonisierung S. 171; der Kanon in der nachapostolischen Kirche bis Hieronymus S. 173.

Chronologisch geordnete Übersicht über die Entwicklung der alttestamentlichen Literatur ..... 173—175

Register ..... 176—178

Erklärung der angewendeten Abkürzungen.

HRE Herzog, Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche.
ThStKr Theologische Studien und Kritiken.
ZAW Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.
ZWTh Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie.
NKZ Neue Kirchliche Zeitschrift.
WZKM Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.
ZLTh Zeitschrift für lutherische Theologie.
ZThK Zeitschrift für Theologie und Kirche.
BZAW Beihefte zur Zeitschr. für die alttest. Wissenschaft.
BzA Beiträge zur Assyriologie.
KAT Die Keilinschriften und das Alte Testament.
SchAT Die Schriften des Alten Testaments in Auswahl neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt von GRESSMANN, GUNKEL usw.
HSAT Die heilige Schrift des A. T. ed. KAUTZSCH, 4. Auflage von BERTHOLET.
ZEAT SELLIN, Zur Einleitung in das Alte Testament 1912.
ASt Alttestamentliche Studien Rudolf Kittel zum 60. Geburtstag dargebracht 1913.
Wellhausenfestschr. = Studien z. semitischen Philologie u. Religionsgeschichte J. Wellhausen z. siebzigsten Geburtstag gewidmet 1914.
Baudissinfestschr. = Abhandlungen z. semitischen Religionskunde und Sprachwissensch. W. W. Grafen von Baudissin z. 26. Septbr. 1918 überreicht v. Freunden u. Schülern.
Buddefestschr. = Beiträge z. alttest. Wissensch. K. Budde zum siebzigsten Geburtstag überreicht 1920.
Gunkelfestschr. = Eucharisterion, Studien z. Rel. u. Literatur des A. u. N. Testaments H. Gunkel dargebracht 1922.
Martifestschr. = Vom Alten Testament, Festschrift für Karl Marti zum 70. Geburtstage 1925.
Sellinfestschr. = Beiträge zur Religionsgeschichte u. Arhäologie Palästinas E. Sellin zum 60. Geburtstag dargebracht 1927.

Die einzelnen Büchertitel sind in der Regel mit ihrem vollen Titel nur einmal, und zwar meistens vor den betreffenden Paragraphen, im Laufe derselben mit Stichwort bzw. mit a. a. O. zitiert. Findet man sie dort nicht, so blicke man an den Anfang des betreffenden Kapitels, wo die dasselbe erörternde Gesamtliteratur gesammelt ist. Die das ganze isagogische Gebiet behandelnden „Einleitungen" und „Literaturgeschichten" sind mit ihrem vollen Titel nur einmal, in der „Einführung" § 2 genannt; sie kommen aber natürlich bei allen Einzelkapiteln und -paragraphen wieder in Betracht.

Die wichtigsten Kommentare zum Alten Testament.

Wir besitzen in Deutschland sechs große evangelische Kommentarwerke zum ganzen A. T., nämlich:

1. Den Biblischen Kommentar über das A. T., herausgegeben von Keil und Delitzsch, Leipzig 1861 ff. (B. K., die Kommentare des letzteren sind immer noch zu empfehlen, die des ersteren in allen Einleitungsfragen veraltet.)

2. Das Kurzgefaßte exegetische Handbuch zum A. T., begründet von F. Hitzig u. a., Leipzig 1838 ff. (K. E. H., besonnen kritisch; die Dillmannschen Beiträge immer noch empfehlenswert; in den sonstigen Partien veraltet.)

3. Strack und Zöcklers Kurzgefaßter Kommentar zu den heiligen Schriften A. und N. Testamentes, München 1886 ff. (K. K., konservativ gerichtet und kritisch besonnen, aber nicht gleichmäßig allen berechtigten wissenschaftlichen Ansprüchen genügend und bis auf die Orellischen Beiträge veraltet.)

4. Handkommentar zum A. T., herausgegeben von Nowack, Göttingen 1892 ff. (H. K. in den Einleitungsfragen vielfach zu stark von dem Wellhausenschen literarischen und religionsgeschichtlichen Schema beeinflußt, einige Teile veraltet, die im letzten Jahrzehnt neu aufgelegten aber auf der Höhe der Wissenschaft stehend.)

5. Kurzer Handkommentar zum A. T., herausgegeben von Marti, Tübingen 1897 ff. (K. H. K., hervorragend fördernde Beiträge zur Einzelexegese, aber oft von unrichtigen religionsgeschichtlichen Voraussetzungen ausgehend, und einzelne Teile nicht frei von unberechtigt radikaler Kritik und willkürlicher Konstruktion der Entwickelung der at. Literatur, manche auch schon veraltet.)

6. Im Erscheinen begriffen, zur Zeit etwa zur Hälfte erschienen, ist der Kommentar zum A. T. herausgegeben von Sellin, Leipzig 1913 ff. (K. z. A. T. Er hat den Vorzug, überall auf die neuesten Fragestellungen Antwort zu geben, legt besonderen Nachdruck auf die religiöse Wertung der at. Literatur.)

Zu den einzelnen Büchern sind für das Studium folgende Kommentare namhaft zu machen.

Genesis:	Delitzsch	(N. K. 1887)
	Dillmann	(K. K. H.^{6} 1892)
	Strack	(K. K.^{2} 1905)
	Gunkel	(H. K.^{3} 1909/10)
	Holzinger	(K. H. K. 1898)
	Procksch	(K. z. A. T.^{2} 1923)
	Koenig	(3. Aufl. 1925)
Exodus:	Ryssel	(K. E. H.^{3} 1897)
	Strack	(K. K. 1894)
	Baentsch	(H. K. 1903)
	Holzinger	(K. H. C. 1900)

Leviticus:	Ryssel	(K. E. H.[3] 1897)
	Baentsch	(H. K. 1903)
	Bertholet	(K. H. K. 1901)
Numeri:	Dillmann	(K. E. H. 1886)
	Baentsch	(H. K. 1903)
	Holzinger	(K. H. K. 1903)
Deuteronomium:	Dillmann	(K. E. H. 1886)
	Öttli	(K. K. 1893)
	Steuernagel	(H. K.[2] 1923)
	Bertholet	(K. H. K. 1899)
	Koenig	(K. z. A. T. 1917)
Josua:	Dillmann	(K. E. H. 1886)
	Öttli	(K. K. 1893)
	Steuernagel	(H. K.[2] 1923)
	Holzinger	(K. H. K. 1901)
Richter:	Öttli	(K. K. 1893)
	Nowack	(H. K. 1902)
	Budde	(K. H. K. 1897)
Samuelis:	Löhr	(K. E. H.[3] 1898)
	Klostermann	(K. K. 1887)
	Nowack	(H. K. 1902)
	Budde	(K. H. K. 1902)
	Caspari	(K. z. A. T. 1925)
Könige:	Klostermann	(K. K. 1887)
	Kittel	(H. K. 1900)
	Benzinger	(K. H. K. 1899)
Jesaja:	Delitzsch	(B. K.[4] 1889)
	Bredenkamp	(1887)
	Dillmann-Kittel	(K. E. H.[6] 1898)
	Orelli	(K. K.[3] 1904)
	Duhm	(H. K.[3] 1923)
	Marti	(K. H. K. 1900)
	Koenig	(1929)
	Procksch I.	(K. z. A. T. 1930)
	Volz II.	(K. z. A. T. 1931)
Jeremia:	Cornill	(1905)
	Orelli	(K. K.[3] 1905)
	Giesebrecht	(H. K.[2] 1907)
	Duhm	(K. H. K. 1901)
	Volz	(K. z. A. T.[2] 1928)
Ezechiel:	Smend	(K. E. H.[2] 1880)
	Orelli	(K. K.[2] 1896)
	Krätzschmar	(H. K. 1900)
	Bertholet	(K. H. K. 1897)
	Herrmann	(K. z. A. T. 1924)
Kleine Propheten:	Steiner	(K. E. H.[4] 1886)
	Orelli	(K. K. [3] 1908)
	Nowack	(H. K.[3] 1923)
	Marti	(K. H. K. 1904) [1898)
	Wellhausen	(Skizzen und Vorarbeiten 5^2
	Duhm	(Anmerkungen zu den Zw. Proph. 1911)
	Sellin	(K. z. A. T.[2] 1929)

Psalmen:	Delitzsch	(B. K.[6] 1893)
	Kessler	(K. K.[2] 1899)
	Gunkel	(H. K. 1926)
	Duhm	(K. H. K. 1899)
	Hupfeld-Nowack[3]	(1887, 88)
	Koenig	(1927)
	Kittel	(K. z. A. T.[5] 1929)
Proverbien:	Delitzsch	(B. K. 1873)
	Nowack	(K. E. H.[3] 1883)
	Strack	(K. K.[2] 1899)
	Frankenberg	(H. K. 1898)
	Wildeboer	(K. H. K. 1897)
Hiob:	Delitzsch	(B. K.[2] 1876)
	Dillmann	(K. E. H.[4] 1891)
	Volck	(K. K. 1889)
	Budde	(H. K.[2] 1912)
	Duhm	(K. H. K. 1897)
Hoheslied:	Öttli	(K. K. 1889)
	Siegfried	(H. K. 1898)
	Budde	(K. H. K. 1898)
Ruth:	Öttli	(K. K. 1893)
	Nowack	(H. K. 1902)
	Bertholet	(K. H. K. 1898)
Klagelieder:	Öttli	(K. K. 1889)
	Löhr	(H. K.[2] 1907)
	Budde	(K. H. K. 1898)
Prediger:	Delitzsch	(B. K. 1875)
	Volck	(K. K. 1889)
	Nowack	(K. E. H.[3] 1883)
	Siegfried	(H. K. 1898)
	Wildeboer	(K. H. C. 1898)
	Zapletal	(1905)
	Hertzberg	(K. z. A. T. 1932)
Esther:	Ryssel	(K. E. H.[2] 1887)
	Siegfried	(H. K. 1901)
	Wildeboer	(K. H. K. 1898)
Daniel:	Meinhold	(K. K. 1889)
	Behrmann	(H. K. 1894)
	Marti	(K. H. K. 1901)
Esra u. Nehemia:	Siegfried	(H. K. 1901)
	Bertholet	(K. H. K. 1902)
	Öttli	(K. K. 1889)
Chronik:	Öttli	(K. K. 1889)
	Kittel	(H. K. 1902)
	Benzinger	(K. H. K. 1901)
	Rothstein-Haenel	(K. z. A. T. 1927)
Apokryphen:	Zöckler	(K. K. 1891)
	Fritzsche u. Grimm	(K. E. H. 1851—60)
	Smend	(Jesus Sirach 1906)

Daneben sind zwei große deutsche katholische Kommentarwerke im Erscheinen begriffen: a) Die heilige Schrift d. A. T. herausgeg. v. Feldmann u. Herkenne; b) Exeget. Handbuch z. A. T. herausgeg v. Nikel (†) u. Schulz.

Einführung.

§ 1. Begriff und Einteilung der Einleitung in das Alte Testament.

Hupfeld *Über Begriff und Methode der sogenannten biblischen Einleitung* 1844 und ThStK. 1861 S. 3 ff.; Köhler *Über Berechtigung der Kritik des Alten Testaments* 1895; Derselbe *Die heilige Schrift als Gottes Wort* (NKZ 1896 S. 429 ff.); Köberle *Heilsgeschichtliche und religionsgeschichtliche Betrachtungsweise des Alten Testaments* (NKZ 1906 S. 200 ff.); Girgensohn *Die Inspiration der Heiligen Schrift* Pastoralblätter 1925.

Die alttestamentliche Einleitung ist diejenige theologische Disziplin, welche die Entstehung und die Geschichte des durch die christliche Gemeinde von der jüdischen übernommenen und auf Grund des Zeugnisses Jesu und der Apostel als heilige Schrift anerkannten Alten Testaments behandelt. Als solche unterscheidet sie sich von der profanen Disziplin der israelitischen Literaturgeschichte wie die alttestamentliche Heilsgeschichte von der Geschichte des Volkes Israel und die alttestamentliche Theologie von der israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte. Letztere haben ihre wissenschaftliche Berechtigung neben den theologischen Disziplinen und berühren sich in den meisten Einzelproblemen aufs innigste mit diesen. Aber Zweck und Ziel ist bei beiden Kategorien verschieden: in der Literaturgeschichte die Eruierung der Entstehung und Geschichte von israelitisch-jüdischen Literaturdenkmälern, in der Einleitung die Erforschung der Entstehung und Geschichte einer Schriftensammlung, die für eine Gemeinde Gottes auf Erden eine Urkunde seiner Offenbarung und eine sittlich-religiöse Norm bildet.

Die Einleitung gliedert sich in drei Teile: a) Die Geschichte des Textes der alttestamentlichen Schriften; b) die Untersuchung der Entstehungsverhältnisse und -zeiten der einzelnen Schriften; c) die Geschichte der Sammlung, Abgrenzung und Kanonisierung des Alten Testaments.

Die einstmals verbreitete Disposition in allgemeine (a, c) und spezielle (b) Einleitung ist irreführend und bringt im ersten Teil ganz Verschiedenartiges zusammen, vgl. Koenig *Einl. i. d. A. T.* S. 8 ff.

§ 2. Geschichte und Literatur der alttestamentlichen Einleitung.

Die Geschichte der alttestamentlichen Einleitung ist in folgenden Perioden verlaufen:

1. Die alte Kirche hat nur einzelne Materialien für die Einleitung (in bezug auf Sprache, geographische, historische Angaben des A. T. usw.) geliefert, keine Gesamtdarstellung derselben. (Origenes, Eusebius, Epiphanius, Hieronymus, Augustin, Junilius Africanus u. a.).

2. Angebahnt als wissenschaftliche Disziplin ist die Einleitung erst durch den Humanismus und die Reformation, von denen jener das Interesse auf die hebräische Sprache und den Grundtext hinlenkte, diese ein gänzlich neues Interesse für den Inhalt der heiligen Schrift wachrief und die Frage nach der Glaubwürdigkeit der kirchlich-synagogalen Tradition anregte. (Der Humanist Reuchlin, der Katholik Sixtus Senensis, die Reformierten Rivetus und Cappellus, der Lutheraner Walther, der Jude Spinoza.)

3. Eine selbständige Stellung gewann die Einleitung durch die rationalistische Kritik, die jede Einzelschrift aus ihrer Zeit heraus verstanden wissen und auf Grund der in jeder vorausgesetzten geschichtlichen Verhältnisse ihre Entstehungszeit erschließen wollte. (Semler, Herder, Eichhorn, der eigentliche Vater der Disziplin, Einleitung in das A. T. 1780—82, J. D. Michaelis, G. L. Bauer, Dewette, Bertholdt, Vatke, Ewald, Bleek u. a.)

4. In Gegensatz hierzu trat um die Mitte des vorigen Jahrhunderts der Versuch einer Repristination der altkirchlich-synagogalen Tradition (Hengstenberg, Hävernick, Keil, als letzter Ausläufer Green in Amerika).

5. Die Väter der modernen Einleitungswissenschaft, die bei der Erforschung der Entstehungszeit der einzelnen Schriften in gleicher Weise Sprache, Geschichte und Religionsgeschichte zu verwerten sucht, sind Kuenen *Historisch-kritische Einleitung in die Bücher des Alten Testaments* (aus dem Holländischen übersetzt von Weber und Müller 1887—92) und Wellhausen *Geschichte Israels* I 1878 (seit 1883 *Prolegomena zur G.*); *Einleitung in das A. T. von Bleek*, 4. Aufl. 1878. Ihre Auffassung von den Aufgaben und der Methode der Einleitung ist dieselbe wie die der unter 3 Genannten, sie basieren dieselbe aber auf ein wesentlich neues Bild von der Geschichte Israels. In der von den epochemachenden Werken dieser, besonders des letzteren, beeinflußten Einleitungswissenschaft machten sich zunächst zwei Strömungen bemerkbar:

a) eine solche, die die Grundzüge des Wellhausenschen Geschichtsbildes fast unbedingt akzeptierte. (Reuss *Die Geschichte der heiligen Schriften A. Ts.* 1881; Stade *Die Geschichte des Volkes Israel* 1881—88; Smith *Das A. T. Seine Entstehung und Überlieferung*, aus dem Englischen übersetzt von Rothstein 1894;

Cornill *Einleitung in die kanonischen Bücher des A. T.*[7] 1913; derselbe *Zur Einleitung in das A. T.* 1912; Steuernagel *Lehrbuch der Einleitung in das A.T.* 1912);

b) eine andere, die der jüdischen Tradition mit geringerer Skepsis begegnete als Wellhausen und seine literaturgeschichtlichen Ergebnisse, soweit sie lediglich aus seiner religionsgeschichtlichen Konstruktion resultierten, ablehnte. (Riehm *Einleitung in das A. T.*, hrsgg. von Brandt 1889; Driver *Einleitung in die Literatur des A.T.*, aus dem Engl. übers. von Rothstein 1896; Strack *Einleitung in das A. T.*[6] 1906; Koenig *Einleitung in das A. T.* 1893; Baudissin *Einleitung in die Bücher des A. T.* 1901.)

6. Ausgehend von den von Wellhausen gelegten Fundamenten ist in den drei letzten Jahrzehnten neben der Einleitung, die die einzelnen alttestamentlichen Bücher in der überlieferten Reihenfolge auf ihre Entstehungszeit hin behandelt, als Schwesterdisziplin eine israelitische Literaturgeschichte entstanden, die die einzelnen literarischen Bestandteile des A.T. in ihrer geschichtlichen Reihenfolge und Entwicklung darzustellen sucht. (Wildeboer *Die Literatur des A.T.*, aus dem Holländ. übers. von Risch 1895; Kautzsch *Abriß der Geschichte des at. Schrifttums* 1897; Budde *Geschichte der althebräischen Literatur* 1906; Gunkel *Die israelitische Literatur* in *Die Kultur der Gegenwart* 1906; Meinhold *Einführung in d. A.T.* 1918; Bertholet *Kulturgeschichte Israels* 1919.)

7. Von zwei Seiten her, die aber schließlich auf einen Punkt zusammenlaufen, ist, zum Teil schon in der unter 6 genannten Literatur, in neuester Zeit ein Fortschritt über die von Wellhausen inaugurierte at. Einleitungswissenschaft hinaus angebahnt. Einmal hat die stärkere literar*geschichtliche* Betrachtungsweise, die in erster Linie ihre Aufmerksamkeit der Geschichte der verschiedenen Stilgattungen im A. T. widmet, im Unterschiede von der bis dahin herrschenden literar*kritischen*, die ihre Aufgabe mit der Zerlegung der at. Schriften in ihre einzelnen Quellenschriften und der Datierung dieser erfüllt glaubte, zu der Erkenntnis geführt, daß der bis dahin gehandhabte kritische Maßstab zu einseitig den auf uns gekommenen Früchten schriftstellernder Arbeit entnommen sei und nicht dem wirklichen Leben entspreche, dessen Niederschlag die at. Literatur neben anderer uns verloren gegangener war. So hat sie ergeben, daß die zunächst gefundenen Quellen selbst wieder vielfach komplizierte Größen seien und daß ungleich mehr altes Material auch in relativ spät endgültig redigierten Schriften steckt, als man lange angenommen.

Und zweitens hat in der Hauptsache zu demselben Resultate die Hineinstellung der at. Literatur in die altorientalische Literatur, vor allem ihre Inbeziehungssetzung zu der babylonischen und ägyptischen geführt. Das Schema, in das Wellhausen die zu isoliert betrachtete at. Literatur einfügen wollte, hat sich dabei vielfach nicht bewährt.

Es liegen bis jetzt in beiden Richtungen erst viele noch stark untereinander differierende Einzeluntersuchungen, noch keine geschlossene Gesamtdarstellung der at. Literatur vor. (Die Anregungen sind besonders ausgegangen von Gunkel, vgl. 6, und *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit* 1896; Hommel *Die altisraelitische Überlieferung in inschriftlicher Beleuchtung* 1897; Winckler *Altorientalische Forschungen* 1897 ff.; ders. *Arabisch-Semitisch-Orientalisch* 1901; Winckler und Zimmern in Schrader *Die Keilinschriften und das A.T.*[3] 1902 u. 3; Jeremias *Das A.T. im Lichte des alten Orients*[3] 1916; Gressmann, Gunkel usw. *Die Schriften des A.T. in Auswahl* 1909 ff.; Kittel *Die alttestamentliche Wissenschaft in ihren wichtigsten Ergebnissen*[3] 1917; Sellin *Zur Einleitung in das A.T.* 1912; im Erscheinen begriffen ist Hempel *Die althebräische Literatur* im *Handbuch der Literaturwissenschaft* hrsg. v. Walzel, bis jetzt 3 Hefte.

Die at. Einleitungswissenschaft befindet sich danach zur Zeit in einem Übergangsstadium. Die Literaturgeschichte wird sich immer bewußter von ihr scheiden. Aber die alte Methode, die at. Bücher in der überlieferten Reihenfolge zu behandeln, wird den praktischen Vorzug wirklicher wissenschaftlicher Einführung wohl immer behalten, sie ist in didaktischer Beziehung die richtigere, da sie jedesmal an die Vorstellungen anknüpft, mit denen der Leser bzw. Hörer erstmalig an den Stoff herantritt. Und die prinzipielle Berechtigung wird der Einleitung verbleiben, solange es eine christliche Gemeinde geben wird, der es durch ihren Herrn und seine Jünger verbürgt ist, daß sie im Alten Testament, wie es uns jetzt vorliegt, ein ganz einzigartiges Schrifttum, die Urkunde der vorbereitenden göttlichen Offenbarung besitzt. Übrigens wird dies bis zu der Formel einer sittlich-religiösen Überlegenheit über alle sonstige altorientalische Literatur auch durch die vergleichende Religionswissenschaft nur bestätigt. Andererseits wird die Einleitung mit der Literaturgeschichte immer in lebendigster Wechselwirkung bleiben, denn die Wege wieder aufzudecken, auf denen es Gott gefallen hat, ein solches einzigartiges Schrifttum entstehen zu lassen, ist lediglich Sache wissenschaftlicher, historisch-kritischer Forschung. Und diese bewegt sich zwar in Zickzacklinien vorwärts, korrigiert sich aber immer wieder selbst und nähert sich je länger je mehr der geschichtlichen Wahrheit.

A. Die Geschichte des Textes der alttestamentlichen Schriften.

§ 1. Dichtkunst, Erzählungskunst, Schreibkunst und Schriftstellerkunst in Israel.

KITTEL *Die Anfänge der hebräischen Geschichtsschreibung im A. T.* 1897; GUNKEL *Die israelitische Literatur* a. a. O. 1906; ders. *Das Märchen im A. T.* 1917; LIDZBARSKI *Handbuch der nordsemitischen Epigraphik* 1898; BENZINGER *Hebräische Archäologie*[3] 1927; E. KOENIG *Die Poesie des Alten Testaments* 1908; BERTHOLET *Kulturgeschichte Israels* 1919); VOLZ *Die biblischen Altertümer* 1914; JIRKU *Die älteste Geschichte Israels im Rahmen lehrhafter Darstellungen* 1917; MOWINCKEL *Psalmenstudien* I ff. 1921 ff.

Daß auch in Israel wie bei allen Völkern der Erde der Zeit des Schriftstellerns eine solche des Singens und Sagens vorausgegangen ist, läßt sich von vornherein vermuten. Aber auch die alttestamentliche Tradition bestätigt es. Denn in den geschichtlichen Büchern, die nach ihr die ältesten sind, werden noch wieder zwei uns leider verloren gegangene Bücher zitiert, die also noch älter gewesen sein müssen, die aber offenkundig Liedersammlungen waren. Es sind dies das 4. Mos. 21, 14 angeführte *Buch der Kriege Jahwes* und das Jos. 10, 13; 2. Sam. 1, 18, vielleicht auch 1. Kön. 8, 53 (LXX) zitierte *Buch des Braven.*

Lies dann an letzter Stelle statt des von LXX vorausgesetzten הַשִּׁיר mit Wellhausen הַיָּשָׁר. Wahrscheinlich ist dies gleich יִשְׂרָאֵל und יְשֻׁרוּן 5. Mos. 32, 15; 33, 5 usw., ein im Gegensatz zu feindlichem Spott über Jaqob als den Betrüger vgl. Hos. 12, 4, 8; 1. Mos. 27, 36 geprägter Ehrentitel. Wann erstmalig diese Sammlungen veranstaltet sind, — ob unter David *dem Liebling der Gesänge Israels* 2. Sam. 23, 1, dem Führer der *Kriege Jahwes* 1. Sam. 18, 17; 25, 28? —, wissen wir nicht. Auf jeden Fall sind der einen von ihr noch unter David und Salomo Lieder eingefügt.

Aber auch sonst bestätigen es die geschichtlichen Bücher auf Schritt und Tritt, daß Israel seit des Mose Tagen bei allen Gelegenheiten, heiteren und ernsten, privaten und öffentlichen, profanen und religiösen gesungen hat.

Es wird angespielt auf Trinklieder, Wächterlieder, Spottlieder, Liebeslieder, Rätselsprüche und Trauerlieder. Doch auch alle wichtigsten Ereignisse der Geschichte sind im Liede festgehalten, als Schlachtlied 2. Mos. 17, 16; Jos. 10, 12; Richt. 5, 12; Spottlied 4. Mos. 21, 27 ff., als Heldenpreis- und Siegeslied 2. Mos. 15, 21; Richt. 5, 1 ff.; 11, 34; 1. Sam. 18, 6 ff. wie ebenfalls als Wehklage 2. Sam. 1, 17 ff.; Amos 5, 16. Aber ebenso hat es von jeher eine religiöse Dichtkunst gegeben, für die besonders die Feste mit ihren Liturgien eine immer neue Quelle bildeten. Nicht nur, daß die ganze geschichtliche Dichtung zugleich auch religiösen Charakter hatte, ein Besingen der *gerechten Taten Jahwes* war Richt. 5, 11, es gab auch eine spezifische Kultusdichtung 4. Mos. 6, 24 ff.; 10, 35; 1. Kön. 8, 53, im Kultus zu singende Hymnen Amos 5, 13, 23; Hos. 9, 1; 2. Mos. 15, 1 ff.; 32, 18; Ps. 47, 8, Prozessions-Ps. 24, 7—10; 2. Sam. 6, 15; Jes. 30, 29;

Bitt-Ps. 20, Dank- Jer. 33, 11, Klage- und Bußlieder Hos. 6, 1—3; 14, 2—4 vgl. die Verwandtschaft gewisser Phrasen in den alttestamentlichen Bußpsalmen mit den bereits im 2. Jahrtausend v. Chr. existierenden babylonischen (Ps. 6, 3; 32, 5a; 51, 9; 130, 1). Zur religiösen Dichtung gehören endlich auch die Formeln, in denen Segen und Fluch auf eine Person oder Sache gelegt wurde. 1. Mos. 27, 27 ff.: Jos. 6, 26; 5. Mos. 11, 29, der Beschwörungs- und Orakelspruch und das eschatologische Lied, die vielfach ineinander übergehen 1. Mos. 25, 23; 49, 1 ff.; 4. Mos. 23; 24 usw.

Das wichtigste Prinzip der hebräischen Poesie ist, wie schon 1753 der Bischof Lowth erkannt hat, der *Parallelismus der Glieder*, der Zusammenschluß von meistens 2, aber auch 3 oder 4 sich (synonym, antithetisch, synthetisch) entsprechenden Verszeilen zu einem Verse. Daß die Poesie zugleich auch ein Metrum oder richtiger einen **Rhythmus** gekannt hat, ist selbstverständlich. Sicher nachgewiesen ist seit längerem der von LEY und besonders BUDDE *Das hebräische Klagelied* ZAW. 1882 1 ff. gefundene Rhythmus der Klagelieder (*Qina*), der sog. hinkende Vers, bei dem die zweite Zeile regelmäßig wesentlich kürzer ist als die erste (3: 2) Amos 5, 2 usw., der später auch im Spottlied Micha 2, 4 und sogar in der Lehrdichtung Ps. 19, 8 ff. verwendet ist. Während die metrischen Versuche von BICKELL (eine nach syrischem Muster angenommene silbenzählende Metrik), von GRIMME (ein rhythmisches Morengesetz) und HOELSCHER (Buddefestschr. S. 93 ff.) wenig Zustimmung gefunden haben, ist der zweifellos bedeutendste Versuch der von SIEVERS *Studien zur hebräischen Metrik* 1901 ff. (gleiche Sprechtakte, deren Grundschema der irrationale Anapäst ist, danach Zweiheber, Dreiheber, Vierheber usw.), mit dem sich der von ROTHSTEIN *Grundzüge des hebräischen Rhythmus* 1909 weitgehend begegnet. Gegen diesen ist STÄRK *Ein Hauptproblem der hebräischen Metrik* ASt. 1913 S. 193 ff. dafür eingetreten, daß Mischmetra das Normale in der lyrischen Poesie Israels sind. Vgl. auch KOENIG *Hebr. Rhythmik* 1914.

Daß die hebräische Poesie neben den Versen auch höhere dichterische Einheiten, Strophen gekannt hat, beweisen die mit Kehrvers gedichteten Lieder Ps. 42; 43; Jes. 9, 7 ff. usw. Aber inwieweit solche da anzunehmen sind, wo dies sichere Indizium fehlt, ist vorläufig noch recht unsicher; und gerade auf diesem Gebiete ist in neuerer Zeit mit subjektiver Willkür von DUHM, MARTI u. a. manches gefehlt. An Gedanken- und Wortresponsionen suchte D. H. MÜLLER *Die Propheten in ihrer ursprünglichen Form* 1896; *Strophenbau und Responsion* 1898 die Strophen, besonders in prophetischen Reden, nachzuweisen.

Darüber, daß neben dem Singen auch ein Sagen in ungebundener Rede, ein Weitergeben überlieferter Traditionen in einfach erzählender Form hergelaufen ist, solange es ein Volk Israel gibt, erfahren wir zwar unmittelbar nicht so viel, doch vgl. Richt. 5, 10; Jos. 24, 2 ff.; 1. Sam. 12, 7 ff.; 5. Mos. 6, 20; 33, 7. Wir können es aber auf indirektem Wege mit derselben Sicherheit erschließen.

Unterscheiden wir die poetische Erzählung (Mythus, Sage, Legende, Märchen, Fabel) von der streng prosaischen (der Historie), so kann es zunächst kein Zweifel sein, daß die **Mythen** überall, wo sie uns zum ersten Male schriftlich fixiert entgegentreten, wie wir in B sehen werden, in der davidisch-salomonischen Ära, meistens schon eine jahrhundertelange Vorgeschichte in Israel gehabt haben müssen. Die zum größten Teile von Hause aus allgemein altorientalischen Stoffe (Schöpfung, Sintflut usw.) haben einen so spezifisch israelitischen Charakter bekommen, fast alles eigentlich

Mythologische abgestreift, sind so sehr in sittlich-religiöser Beziehung zu einem vollständig Neuen umgeschmolzen, daß es nur in langer stiller Wandlung hat vor sich gehen können, vgl. SELLIN *Die biblische Urgeschichte*[2] 1913. Und dasselbe gilt von den die ältesten geschichtlichen Gestalten, die Erzväter, den Religionsstifter und die Helden in der Zeit der Eroberung des Landes feiernden **Sagen.** Hier müssen auch schon lange, ehe sie uns schriftlich fixiert entgegentreten, die Einzelsagen zu Sagenkränzen verbunden, ja sogar stellenweise zu Novellen ausgearbeitet sein, denn in jenem Moment wird die Volkssage bereits einer sie als Ganzes verbindenden höheren schriftstellerischen Idee dienstbar gemacht.

Waren die Pfleger und Überlieferer jener Erzählungen, besonders, soweit sie ethnologische, etymologische und kultische waren, in erster Linie wohl die Priester, so dürften daneben auch berufsmäßige Erzähler existiert haben, die von Ort zu Ort zogen und die Stoffe verbanden. Und dasselbe wird auch gelten von der Pflege der eigentlichen Historie; der an Davids Hofe angestellte *maskir* ist vielleicht zunächst nichts anderes als ein dem ägyptischen Vorlesepriester (vgl. ERMAN *Aegypten* I. S. 115; II. S. 498 ff.) entsprechender Geschichtenerzähler, denn der *sofer*, der Schreiber, steht neben ihm 2. Sam. 20, 24 ff. Und als uns zum ersten Male eine sicher datierbare Geschichtserzählung großen Umfanges, die von der Philisternot, von Saul und David entgegentritt, da steht dieselbe bereits auf einer derartigen Höhe, daß diese Erzählungskunst sich schon lange zuvor an den Stoffen der älteren Geschichte, besonders der von der Volksgründung und Eroberung des Landes gebildet haben muß.

Es ist aber in Israel seit alters nicht nur gesungen und erzählt, sondern auch geschrieben. Daß man überhaupt die Frage hat aufwerfen können, ob der um 1200 v. Chr. lebende Mose habe schreiben können, erscheint uns heutzutage ganz ungereimt.

Schon in der ganzen zweiten Hälfte des zweiten Jahrtausends ist, wie die Tontafeln von Tell el Amarna und Taannek gezeigt haben, im ganzen westlichen Asien und speziell in Palästina in babylonischer Keilschrift geschrieben. Jeder kleine kanaanitische Stadtkönig hatte seinen Schreiber, der ihm seine Korrespondenz und seine Listen führte. Und die kanaanitischen Städte sind bis auf einige Ausnahmen nicht von den Israeliten zerstört, sondern im Laufe einer etwa 300jährigen Geschichte allmählich hebraisiert. In der Richterzeit kann nach Richt. 8, 14 ein beliebiger Bürger von Sukkot eine Liste von Namen aufschreiben, und seit den Tagen Davids gilt es als selbstverständlich, daß jeder gebildete Israelit schreiben und lesen kann 2. Sam. 11, 14; 1. Kön. 21, 8.

Geschrieben wurden in erster Linie alle Gesetze Hos. 8, 12; Jes. 10, 1, sie wurden auf Stein oder Ton eingraviert und an heiliger Stätte deponiert; 5. Mos. 27, 8 (übers. nach Hab. 2, 2 *gut eingrabend*); Jos. 8, 32; 1. Sam. 10, 25; 2. Mos. 34, 1 ff.; Jos. 24, 26, wie denn überhaupt die Schreibkunst vor allem an den Heiligtümern gepflegt wurde, denn Schrift ist zunächst „Gottesschrift", 2. Mos. 31, 18; 32, 16. Tempelarchive wird es schon in Ofra, Dan, Silo, Sichem, Gibeon usw. gegeben haben. Geschrieben aber wurden auch im ältesten Israel schon Briefe, Kaufkontrakte, Lieferungslisten u. dgl. Auch wenn wir dafür unmittelbare Belege bis jetzt erst seit der Ära des Königs Ahab (in den Ostraka von Sebaste) haben, so genügt für die ältere Zeit doch schon das Faktum der Siegelsteine zum Beweise 1. Mos. 38, 18. Und die Anstellung eines Schrei-

bers an Davids Hofe erscheint ebensowenig als eine Neuerung, wie die des Priesters und Heerführers, 2. Sam. 8, 16 ff.

Aber Schreiben ist etwas anderes als Schriftstellern. Und die Kunst des letzteren hat, soweit wir bis jetzt sehen können, erst mit der davidisch-salomonischen Ära begonnen.

Das erste Spezimen wirklicher israelitischer **Geschichtsschreibung** ist, wie wir in B sehen werden, ein religiös-politischer Akt gewesen, der eng mit dem Königtum zusammenhängt. Seitdem sind auch fortlaufende politische Annalen geführt. Und vollends seit dem 8. Jahrhundert, in dem auch die Propheten anfingen, sich durch die Schrift an das ganze Volk zu wenden, ist Israel ein literarisches Volk geworden. Im Zeitalter Hisqias beginnt auf manchen Gebieten bereits das Literatursammeln. In seinen Tagen gibt es in Jerusalem Schulen der Weisen, Jes. 8, 16; 10, 19; 29, 13 f., und der gewöhnliche Mann versteht das Lesen 8, 1. Die Handwerker fangen an, sich auf ihren Erzeugnissen schriftlich zu verewigen, und ein Bauer in Gezer notiert sich aus Freude am Schreiben, welchen Agrikulturzwecken die einzelnen Monate dienen. Selbstverständlich hat es daneben immerdar auch eine Klasse von Illiteraten gegeben, die sich des öffentlichen Schreibers bediente. Jes. 29, 12; Ps. 45, 2.

In welcher Schrift sind nun Israels Urkunden erstmalig geschrieben? Es kann kaum noch zweifelhaft sein, daß wir darauf eine doppelte Antwort zu geben haben. Israel hat wie Ägypten, Babylon usw. eine zweifache Schrift gehabt, wie schon lange Winckler aus Jes. 8, 1 geschlossen hatte, eine offizielle und eine vulgäre Schrift.

Die offizielle war die im ganzen westlichen Asien herrschende babylonische **Keilschrift**; in ihr werden in den ersten Jahrhunderten allgemein die offiziellen Schriftstücke, Gesetze, Verträge usw. geschrieben sein, und sie wird sich bis zum babylonischen Exil gehalten haben. Das ist neuerdings durch den Fund von 2 keilschriftlichen Kontrakten und einem Briefe in Gezer aus dem 7. Jahrh. fast gewiß geworden. Auch wenn an diesen eine assyrische Garnison beteiligt sein sollte, würde der Verkäufer, der Jude Natanjahu, kaum einen für ihn unleserlichen Kontrakt untersiegelt haben.

Aber daneben gab es, seit wann, wissen wir freilich nicht, eine vulgäre **Buchstabenschrift**. Der einzige Anhaltspunkt dafür, daß Isreal sie bereits in der mosaischen Zeit gekannt haben könnte, ist der, daß die mosaischen Orakelzeichen, die *Urim* und *Tummim* nicht ohne Zusammenhang zu sein scheinen mit dem ersten und letzten Buchstaben dieses Alphabets (א und ת). Aber daß schon Mose sie von den Kenitern übernommen, wäre durchaus möglich, vgl. 1. Chron. 2, 55. Sie ermöglichte es, alles genau im nationalen Idiom auszudrücken, was bei jener unmöglich war, und daher wurde sie, obwohl ebenfalls im ganzen westlichen Asien verbreitet, als die nationale Schrift aufgefaßt. Es ist die sog. althebräische, der phönizischen engstens verwandte Schrift, die später in der samaritanischen weiterlebte; man hat bei ihr auf babylonische, cyprische, kretische Herkunft geraten. Auch eine Entstehung an Davids Hofe unter kretischem Einflusse ist erwogen (vgl. v. Gall in *Hessische Blätter für Volkskunde* X S. 43—46). Neuerdings aber ist durch Weihinschriften von der Sinaihalbinsel aus der Hyksoszeit fast gewiß geworden, daß sie aus ägyptischen Hieroglyphen

hervorgegangen ist (vgl. SETHE *Nachrichten d. Gött. Gesellsch d. Wissch.* 1917, S. 437 ff.; BAUER *Zur Entzifferung der neuentdeckten Sinaischrift und zur Entstehung des semitischen Alphabets* 1918; EISLER *Die kenitischen Weihinschriften der Hyksoszeit* 1920; GRIMME *Sinai* 1923.) Sie ist uns erhalten in phönizischen Sarkophaginschriften aus Byblos (13. Jahrh.), in der Inschrift des Königs Mescha von Moab (erste Hälfte des 9. Jahrh.), auf etwa 80 Tonscherben, Lieferungsscheinen aus dem Palaste des Ahab in Samarien, einem Ostrakon aus Jerusalem (8. Jahrh.), einem von Bet Mirsim (um 600), in der Inschrift im Kanaltunnel von Siloah (wahrsch. Ende des 8. Jahrh.) und der in Gezer gefundenen kleinen sog. Kalenderinschrift (Ende des 7. Jahrh.), daneben auf etwa 70 israelitischen Siegelsteinen (der berühmteste der des *Schem'a, Knecht des Jerobeam* aus dem 8. Jahrh. von Tell et Mutesellim), etwa 100 Krughenkeln aus dem 8. und 7. Jahrhundert (der wichtigste aus Bet Mirsim *Dem Eljaqim Diener des Jochan*), auf etwa 30 Gewichten und den Münzen der Makkabäerzeit.

Diese Schrift ist aber in der nachexilischen Zeit im täglichen Gebrauche wie im Handels- und diplomatischen Verkehre sehr bald außer Kurs gekommen. Die Diaspora des Judentums brachte es mit sich, daß sich eine Schwesterschrift einbürgerte, die in Babylon und Ägypten unter Juden, aber auch Nichtjuden gebräuchlich war, die **aramäische** (vgl. neuerdings die Papyri von Elefantine aus dem 4. Jahrh.). Etwa 15 Krughenkel aus nachexilischer Zeit in Jericho und etwa 5 in Gezer tragen diese Typen.

Und aus ihr entwickelte sich allmählich die von den Juden als assyrische bezeichnete sog. **Quadratschrift.** Die älteste uns in ihr erhaltene Inschrift ist die fünfbuchstabige von ARAK EL EMIR *(Tobijjahu)* aus dem 2. Jahrh., sodann die des Jakobusgrabes im Kidrontal aus dem 1. Jahrh. v. Chr. In den Tagen Jesu muß sie allgemein gebräuchlich gewesen sein, vgl. Matth. 5, 18. Auch diese war eine Konsonantenschrift ohne besondere Vokalzeichen, weder der Talmud noch Hieronymus haben solche vorgefunden. Dieselben müssen also erst zwischen dem 6. und 10. Jahrh. eingeführt sein, und zwar nach dem Prinzip der syrischen Schrift. (Man unterscheidet das in unsern Bibeln gebräuchliche tiberiensische und das babylonische, ein superlineares System.)

Die ältesten israelitischen Urkunden (Gesetze, Kontrakte, Briefe) sind, wie wir schon oben sahen, auf Stein oder Tontafeln geschrieben, und zwar bis in die Tage Jeremias und darüber hinaus, vgl. noch Jes. 8, 1; 30, 8; Jer. 32, 10 ff.; Hab. 2, 2; Hiob 19, 24. Aber daneben hat man — mindestens seit der späteren Königszeit — auch auf Papyrus und wohl auch auf geglättete Tierhäute geschrieben (vgl. den Ausdruck *einbinden* Jes. 8, 16 und den Plural *sefarim*, der den Brief als etwas Gefaltetes bezeichnet, 2 Kön. 19, 14; Jes. 39, 1; Jer. 29, 25; 32, 14; 36, 2 ff., 23 ff.). Dazu benutzte man Tinte Ez. 9, 2. Die Schriften hatten Rollenform Ez. 9, 2; Sach. 5, 1, und waren die beiden Enden der Rolle um Stäbe gewickelt.

Ist nach dem Ausgeführten ein guter Teil dessen, was das A. T. aus den ersten Jahrhunderten der Geschichte Israels enthält, zunächst in mündlicher Tradition festgehalten, so hat auch das, was sofort schriftlich fixiert ist, teils 3mal, teils 2mal, teils 1mal,

in ganz neue Schriftcharaktere umgeschrieben werden müssen. Die Originale sind uns sämtlich verloren gegangen.

§ 2. Die Handschriften des Alten Testaments.

Buhl *Kanon und Text des Alten Testaments* 1881; Derselbe *Bibeltext des A. T.* in HRE³ 2; Kahle *Die hebräischen Bibelhandschriften aus Babylonien* 1928.

Die uns erhaltenen Handschriften zerfallen in heilige oder synagogale (unpunktiert, die Thora oder die Megilloth, d. i. Hohesl., Ruth, Klagel., Prediger S., Esther enthaltend) und private (fast stets punktiert, die anderen Bb. enthaltend), jene ausschließlich auf Rollen von Pergament oder Leder, diese auch in Faltenform (Pergament und später Papier). Man kann sie aber auch nach ihrer Herkunft in spanische, deutsche usw. teilen. Sie sind schon zu Tausenden gesammelt (besonders von Kennikott, de Rossi und Firkowitsch, welch letzterer indes auch viel gefälscht hat).

Aber keine von allen diesen, soweit sie datiert sind, reicht weiter zurück als bis ins 10. Jahrhundert. Als älteste unter den bis jetzt gefundenen hat der *Prophetarum posteriorum codex Babylonicus* in Petersburg zu gelten, der aus dem J. 916 stammt und von Strack herausgegeben ist. Die älteste Handschrift des ganzen alten Testaments stammt aus dem Jahre 1010 (in der Firkowitschschen Sammlung). Der wohl dem 2. Jahrh. angehörende Papyrus Nash aus Kairo enthält nur den Text des Dekalogs und den Anfang des Schema'; Kahle hat 70 kleine babyl. Fragmente aus dem 7.—9. Jahrh. gesammelt.

Der Hauptgrund für das Fehlen älterer Handschriften ist in der talmudischen Bestimmung zu sehen, daß jede abgenützte Synagogenrolle verborgen und möglichst vernichtet werden solle, um die heiligen Bücher vor Profanation durch die Ungläubigen zu schützen. (Der betr. Platz in der Synagoge hieß *Geniza* d. i. Verbergungsort bzw. Schatzkammer.)

§ 3. Der massorethische Text.

Geiger *Urschrift und Übersetzungen der Bibel* 1857; Strack Artikel *Massora* in HRE³ 12; Ginsburg *The Massorah compiled from manuscripts alphabetically and lexically arranged* 1880 ff.; Kahle *Masoreten des Ostens* 1913; ders. *Die überlieferte Aussprache des Hebräischen und die Punktation der Masoreten* ZAW. 1921 S. 230—39.

Daß wir in dem uns durch die Handschriften überlieferten Texte keine in allem zuverlässige Wiedergabe der einstigen Urtexte zu sehen haben, zeigt schon ein flüchtiger Blick in jene hinein. Einzelne sinnlose Stellen sowie die mancherlei Paralleltexte, die wir im A. T. besitzen (besonders zwischen den Bb. Samuelis, Könige und Chronika) und die eine Fülle von Varianten

aufweisen, zeigen handgreiflich, daß zunächst die heiligen Urtexte Schicksalen ausgesetzt gewesen sind wie alle andern menschlichen, Verwischungen, Schreibfehlern, Mißverständnissen, Verschiebungen, Glossierungen usw. (vgl. z. B. Ps. 18 mit 2. Sam. 22 usw.). Ja, von ihnen aus muß man sogar zu dem Resultate kommen, daß teils aus religiösen, teils aus politisch-nationalen, teils aus ästhetischen Gründen der originale Text mehrfach absichtlich geändert ist (vgl. die Umnamung von *Jerubbaal* Richt. 6, 32 zu *Jerubboscheth* 2. Sam. 11, 21 usw.).

Könnte man nun zunächst angesichts dieser Tatsachen und auf Grund der Erwägung, daß die ältesten Handschriften mindestens 1000 Jahre von der erstmaligen Niederschrift der jüngsten at. Bücher entfernt sind, zu rückhaltloser Skepsis gegenüber dem uns überlieferten Texte neigen, so steigt das Zutrauen doch schon wieder, wenn man die Vorschriften des Talmud liest, durch die seit dem Ende des ersten Jahrhunderts n. Chr. die Abschreiber der heiligen Texte gesetzlich verpflichtet waren, mit der größten Genauigkeit, ja heiliger Scheu vor dem Buchstaben vorzugehen, nichts ändern durften usw.

Aber die Sache liegt noch ganz anders. Auf Grund des fast völligen Fehlens wirklicher Varianten zwischen den einzelnen Handschriften des A. T. und ihrer geradezu wunderlichen Übereinstimmung, sogar in der Schreibweise einzelner verunglückter Konsonanten u. dgl. schloß, auf den Bahnen Spinozas weitergehend, De Lagarde (*Anmerkungen zur griechischen Übersetzung der Proverbien* 1863), daß sämtliche auf uns gekommene Handschriften auf einen gemeinsamen Archetypus zurückgingen, den er von Rabbi Akiba zur Zeit Hadrians herleitete. Ist dies auch vorläufig nicht mehr als eine Hypothese, — bestritten z. B. von Strack, der die Übereinstimmung auf spätere Harmonisierungsarbeiten zurückführt —, so ist es doch einfach ein Faktum, daß uns seit dem 2. Jahrhundert, unbeschadet einer ganzen Reihe peripherischer Varianten, nur die Spuren einer Rezension des hebräischen Textes des A. T. begegnen. Durch eine feste Tradition, wenn auch noch nicht durch hinzugesetzte Zeichen, wird damals auch schon die vokalische Aussprache fixiert sein.

Dieser Text ist uns aufs genaueste überliefert durch die sog. Massorethen (מסורה = Überlieferung), die besonders in Tiberias und Babylon seit dem 7. Jahrhundert denselben bis in die kleinsten Kleinigkeiten hinein festzulegen suchten, die Verse, Worte und Buchstaben der einzelnen Bücher zählten u. dgl. Sie enthielten sich des gelindesten Eingriffes in den überlieferten Text; wo er unhaltbar war, setzten sie die Korrektur (das *Qre*) an

den Rand und nur die für richtig gehaltenen Vokale unter die (das *Ktib* genannten) Konsonanten. Absolute Übereinstimmung war natürlich nicht zu erzielen. Aber die Varianten betreffen fast nur die Vokalisation.

Die beiden berühmtesten Meister der Massora, zugleich Antipoden, lebten im Anfange des 10. Jahrhunderts; es sind R. Mose b. David b. Naphtali in Babylon und R. Ahron b. Mose ben Ascher in Tiberias, letzterer wahrscheinlich auch Verfasser des berühmten massorethischen Werkes *Dikduke Hat'amim*. Neuerdings hat übrigens KAHLE bewiesen, daß die massorethische Punktation in vieler Hinsicht rekonstruierte Formen bietet und nicht der wirklich noch unter den Gelehrten gesprochenen Sprache entspricht.

§ 4. Die Übersetzungen des Alten Testaments.

Artikel in HRE³ von KAUTZSCH, NESTLE usw.

Die wichtigsten alttestamentlichen Übersetzungen und damit die besten Hilfsmittel zu einer Kontrolle und Wiederherstellung des at. Textes sind folgende:

1. Der samaritanische Pentateuch. Die Samaritaner, die Nachkommen der Bewohner des 722 zerstörten nordisraelitischen Reiches, durchsetzt mit assyrischen Kolonisten, wurden von der in der nachexilischen Zeit gegründeten jüdischen Gemeinde immer schärfer zurückgewiesen, vgl. Hag. 2, 10—14; Jes. 57, 3ff.; 66, 1ff.; Deut. 32, 5ff.; Neh. 2, 20; 13, 28. Wahrscheinlich im 4. Jahrh. kam es zu einem vollständigen Schisma, in das jene aber die 5 Bb. Mose als heilige Schrift hinübernahmen. Sie behielten die althebräische Schrift im Gegensatz zu den Juden bei. Ihr Pentateuch bietet etwa 6000 Varianten vom MT. dar, darunter manche von besonderer Bedeutung, z. B. das vollständig abweichende Zahlensystem in Gen. 5 u. 11.

Man hat ihm von seiten der Juden grundlos viele, von seiten der Wissenschaft wenigstens eine absichtliche Fälschung vorgeworfen, nämlich 5. Mos. 27, 4, indes das hier von den Samaritanern an Stelle des *Ebal* gelesene *Garizim* dürfte wirklich das ursprüngliche sein, vgl. V. 12 und 11, 29.

2. Die in Alexandrien angefertigte griechische Übersetzung, die sog. Septuaginta. Die Legende über ihre wunderbare Entstehung überliefert uns der Aristeasbrief. Der zutreffende Kern dürfte jedenfalls sein, daß unter Ptolemäus II. Philadelphus um 250 v. Chr. die Übersetzung der Thora veranstaltet ist. Die andern Bücher sind vielleicht in derselben Periode, vielleicht ein wenig später nachgefolgt, nach dem Prolog des Sirachbuches 14 um 130 v. Chr. sind damals bereits *Thora, Propheten und die andern* übertragen. Die Untersuchungen von HERRMANN und BAUMGÄRTEL (Beitr. z. Entstehungsgesch. d. LXX, 1923) haben ergeben, daß an den größeren Büchern immer 2 oder 3 Übersetzer

beteiligt waren. Möglicherweise ist daher die ganze Übersetzung auf eine vom Könige eingesetzte Kommission zurückzuführen. Zuerst als einzigartiges Mittel der Propaganda sehr willkommen geheißen, ist die LXX seit der Zerstörung Jerusalems und der Ausbreitung des Christentums von den Juden förmlich verabscheut. Für uns ist sie das wichtigste textkritische Hilfsmittel, da ihr Text Jahrhunderte älter ist als der des MT.

Freilich besitzen wir auch jenen nicht mehr original, die ältesten Handschriften (Alexandrinus, Vaticanus usw.) sind jünger als Origenes, der die LXX neu rezensiert als 5. Kolumne in die Hexapla aufnahm. So muß auch der ursprüngliche LXX Text erst wieder rekonstruiert werden, wozu die Ermittelung der 3 kirchlichen Rezensionen desselben (von Origenes, Lucian und Hesychius, die fortschreitend den LXX Text dem MT. angenähert haben) ein Vorstadium bildet. Eine neue Ära in der Septuagintaforschung führt vielleicht Wutz herbei, der die These verficht, daß die griechischen Übersetzer hebräische Texte benutzten, die in griechischen Buchstaben transskribiert waren, vgl. Bibl. Zeitschr. 1924 S. 193—213, ders. *Die Transskriptionen v. d. Sept. bis zu Hieronymus.* 1925.

3. Weitere Hilfsmittel zur Rekonstruktion der LXX liefern die Tochterübersetzungen derselben, in erster Linie die syrische Übersetzung der LXX Kolumne der Hexapla durch Paulus v. Tela (Anf. d. 7. Jahrh.), die Vetus latina, gewöhnlich Itala genannt, die vielleicht bis ins 2. Jahrh. zurückgeht, nur in Fragmenten erhalten, die äthiopische, frühestens aus dem 4. Jahrh., die koptischen Übersetzungen (4 verschiedene, aus dem 2. oder 3. Jahrh.), die gotische des Ulfilas aus dem 4. Jahrh., nur noch in ganz geringen Bruchstücken erhalten, die armenische aus dem 5. Jahrh.

4. Weit weniger Bedeutung als die LXX haben für uns die späteren griechischen, nur bruchstückweise aus den Kirchenvätern und Hexapla bekannten Übersetzungen, die des Juden Aquila, etwa 130 n. Chr., knechtisch wörtlich, obwohl der Verfasser eine gute hellenische Bildung besaß, des Marcioniten Theodotion (jedenfalls vor 160), nur eine dem MT. angenäherte Überarbeitung der LXX und die des Ebioniten Symmachus (Ende des 2. Jahrh.), in glänzendem Griechisch geschrieben.

5. Nächst der LXX haben den größten Wert für die Textkritik die sog. *Targumim*, aramäische Übersetzungen des A. T., zugleich aber auch Paraphrasen, die in den Synagogen gebraucht wurden, je mehr das Hebräische eine tote Sprache wurde. Daß es solche schon in den Tagen Jesu und der Apostel gegeben hat, folgert man mit Recht aus Matth. 2, 6; Eph. 4, 8; 1. Cor. 10, 1—5 usw. Die beiden wichtigsten uns erhaltenen Targume sind das sog. babylonische (das der Thora dem Onkelos, das der Propheten dem Jonathan zugeschrieben) und das sog. jerusalemische (irr-

tümlich ebenfalls dem Jonathan zugeschrieben), alle wohl aus Palästina stammend, ersteres aus dem 2. Jahrh. n. Chr., letzteres jünger.

6. Die syrische Übersetzung, die sog. *Peschitto*, ist christlichen Ursprungs, wohl aus dem 2. Jahrh. (Nur die Bücher der Chronik sind später auf Grund eines jüdischen Targum angefertigt.) Ihr Wert für die Textkritik ist dadurch beeinträchtigt, daß sie sich auch von LXX und Targumim hat beeinflussen lassen.

7. Die lateinische Übersetzung, die *Vulgata*, verfaßt von Hieronymus, in den Jahren 392—405. Nach langem Kampfe hat sie die Itala vollständig verdrängt.

Die meisten dieser Übersetzungen sind übersichtlich zusammengestellt in den sog. Polyglotten. Wir besitzen die sog. Complutensische (aus Spanien 1514—17), die Antwerpener (1566 bis 1572), die Pariser (1629—45) und die Londoner Polyglotte (1653—57).

B. Die Entstehungsverhältnisse und -zeiten der einzelnen Bücher des A. T.

Das hebräische Alte Testament zerfällt in 3 Teile, die *Thora* d. i. das Gesetz, die *Nebiim* d. i. die Propheten und die *Ketubim* d. i. die Schriften.

I. Die Thora bzw. der Pentateuch.

Dillmann, *Über die Komposition des Hexateuch* im *Kurzgef. exeget. Handb. z. A. T.*[2] 1886 13 S. 593—690; Wellhausen *Die Komposition des Hexateuchs und der historischen Bücher*[2] 1889; Bredenkamp *Gesetz und Propheten* 1881; Steuernagel *Allgemeine Einleitung in den Hexateuch* im *Handkommentar zum A. T.* 1900 I 3. S. 249—86; Gunkel *Genesis*[2] 1910; Kittel *Geschichte des Volkes Israel*[3] I 1916 S. 260—360; Holzinger *Einleitung in den Hexateuch* 1893; Klostermann *Der Pentateuch* 1893 und 1907; Merx *Die Bücher Moses und Josua* 1907; Eerdmans *Alttestamentliche Studien* I. 1908 III 1910 IV 1912; Erbt *Handbuch zum A. T.* 1909 S. 9—18; Dahse *Textkritische Materialien zur Hexateuchfrage* I 1912; Gressmann *Mose und seine Zeit* 1913 S. 345—92; Smend *Die Erzählung des Hexateuch auf ihre Quellen untersucht* 1912; Eichrodt *Die Quellen der Genesis von neuem untersucht* 1916; Eissfeldt *Hexateuch-synopse* 1922; Löhr *Untersuchungen zum Hexateuchproblem* I 1924, II 1925; Stärk *Zur alttestam. Literarkritik* ZAW. 1924 S. 34—74.

§ 1. Inhalt und Titel.

Am Anfange des A. T. steht ein großes Werk, dessen Wirkungssphäre in der Weltliteratur eine einzigartige, von keinem andern literarischen Erzeugnis erreichte ist. Nicht nur Christen-

tum und Judentum sehen in ihm einen Bestandteil ihrer göttlichen Offenbarungsurkunden von fundamentaler Bedeutung, sondern auch auf den Islam hat die in ihm überlieferte Geschichte tiefgreifend eingewirkt. Es beginnt mit der Schöpfung des Weltalls und will die für die ganze Geschichte des Gottesreiches auf Erden grundlegenden Großtaten und Offenbarungen Gottes schildern, es beschäftigt sich daher speziell mit der allmählichen Aussonderung, Erwählung, Rettung und Konstituierung eines besonderen Gottesvolkes und verfolgt die Geschichte desselben bis zum Tode seines größten Gesetzgebers und Propheten, des Mose.

Dieses Werk wird von den Juden nach seinem Hauptinhalte als die *Thora* d. i. das Gesetz, in der griechischen und lateinischen Übersetzung als ἡ πεντάτευχος sc. βίβλος bzw. *Pentateuchus* d. i. das fünfbändige Buch bezeichnet. Während die hebräischen Bibeln die einzelnen 5 Bücher nach ihren Anfangsworten benennen, geben die griechische und lateinische Übersetzung ihnen folgende Titel: *Genesis* (Ursprung), *Exodus* (Auszug), *Leviticus* (Kultusgesetze), *Numeri* (Volkszählung), *Deuteronomium* (Wiederholung des Gesetzes). Über das Alter dieser Fünfteilung wissen wir nur, daß sie noch vor die LXX fällt.

§ 2. Tradition und Selbstzeugnis des Werkes über seine Entstehung.

Während in den jüngsten Büchern des A. T. uns deutlich nur die Auffassung entgegentritt, daß das Gesetz ein Werk des Mose sei, Esra 3, 2; 7, 6; 2. Chron. 34, 14, gehen Philo, die neutestamentlichen Schriftsteller und Josephus überall von der Voraussetzung aus, daß der ganze Pentateuch auf jenen zurückzuführen sei. Der Talmud (Baba bathra 14b) hebt ausdrücklich hervor, daß nur die letzten vom Tode Moses handelnden 8 Verse von Josua hinzugefügt seien. Und diese Auffassung hielt sich als die herrschende und nur von wenigen Sekten (Nazaräer, Bogomilen), Juden (Isaak und Aben Esra) und christlichen Theologen (Karlstadt, Masius) bestrittene in Kirche und Synagoge bis ins 17. Jahrh.

Sie wird indes nicht gestützt durch das Selbstzeugnis des Werkes. Eine Über- oder Unterschrift, welche Mose als Verfasser nennt, führt sie nicht. Während von ihm überwiegend in der 3. Person erzählt wird, wird ausdrücklich nur gesagt, daß einzelne hervorragende geschichtliche und vor allem gesetzliche Partien von ihm aufgezeichnet seien, nämlich 2. Mos. 17, 14 das Vertilgungsurteil über Amaleq, 24, 4 das sog. Bundesbuch, wahrscheinlich inklusive des Zehngebots (also 20—23), 34, 27 eine

andere Sammlung von Sinaiworten (V. 10—26), 4. Mos. 33, 2 das Stationenverzeichnis der Wüstenwanderung und 5. Mos. 1, 5; 4, 45; 31, 9, 22, 24 das ganze Gesetz aus den Gefilden Moabs samt dem sog. Liede des Mose. Indirekt liegt schon hierin ein Zeugnis dafür, daß die sonstigen Bestandteile des Pentateuch nicht unmittelbar von ihm herrühren wollen.

§ 3. Die Entstehung des Pentateuch durch ein Zusammenwachsen mehrerer nachmosaischer Quellen.

Die durch das Selbstzeugnis des Buches nahegelegte Vermutung, daß der größere Teil des Pentateuch nicht von Mose stamme, wird zunächst bestätigt durch einige Stellen, die von vornherein unmöglich von ihm geschrieben sind. Dahin gehören 1. Mos. 12, 6; 13, 7 *der Kanaaniter wohnte damals im Lande,* nur aus einer Zeit heraus verständlich, in der die Kanaaniter nicht mehr Palästina als Herrn bewohnten, 14, 14 *er jagte nach bis Dan,* d. i. bis zu der Stadt, die erst in der späteren Richterzeit so aus Lajisch umbenannt wurde (vgl. Richt. 18, 29); 34, 7 *er hat eine Schandtat in Israel getan;* 36, 31 *dies sind die Könige, welche im Lande Edom herrschten, bevor ein König über die Kinder Israel herrschte,* nicht vor Saul möglich, vgl. 4. M. 24, 7; 1. M. 40, 15 *Land der Hebräer,* erst seit Josua möglich; 5. Mos. 1, 1 *jenseits des Jordans,* als Bezeichnung des Moabiterlandes nur aus der Feder eines in Palästina Schreibenden erklärlich; 2, 12 *wie Israel dem Lande seines Besitzes tat, welches Jahwe ihnen gab,* erst nach der Okkupation denkbar; 3, 14 *bis auf diesen Tag,* auf eine der mosaischen gegenübergestellte Ära bezüglich; 17, 14—20 das Königsgesetz, welches, wenn mosaisch, das Benehmen Samuels I. Sam. 8, 6 ff. und die Abfassung eines Königsgesetzes durch ihn 1. Sam. 10, 25 ausschließen würde.

Eine nähere Prüfung des Pentateuch zeigt, daß derselbe überhaupt nicht von einem einzigen Verfasser geschrieben sein kann, vielmehr aus mehreren verschiedenen Quellen oder Schichten, die verschiedenen Kreisen und Zeiten entstammen, zusammengesetzt bzw. zusammengewachsen ist. Das beweist zunächst die je nach Abschnitten vollständig wechselnde Sprache.

Die einen brauchen für *erzeugen* ständig *jalad,* die andern *holid,* die einen sagen *einen Bund schneiden,* die andern *einen Bund aufrichten,* die einen *Mann und Männin,* die andern *männliches* und *weibliches,* die einen bevorzugen als *Pronomen* der 1. Pers. *anoki,* die andern *ani,* die einen brauchen *saphah* für *Sprache,* die andern *laschon* usw.

Dem reihen sich die gleichmäßig mit der sonstigen Sprache wechselnden Namen für dieselbe Person oder Sache an: Das eine Mal heißen die Bewohner Palästinas *Emoriter,* das andere

Mal *Kanaaniter*, der Berg der Gesetzgebung bald *Horeb*, bald *Sinai*, der dritte Patriarch bald *Jaqob* bald *Israel*, der Schwiegervater des Mose bald *Reguel* bald *Jethro*. Und am bekanntesten ist die periodisch wechselnde Bezeichnung Gottes als *Jahwe* und *Elohim*.

So gewiß die LXX durch ihre Abweichungen vom MT. in diesem Punkte zeigt, daß gerade die Gottesbezeichnungen uns nicht so sicher überliefert sind, daß wir sie als untrüglichen Faden für die Entwirrung der Quellen benutzen können, vielmehr auch mit der Möglichkeit späterer redaktioneller Änderung (vgl. die Redaktionen im Psalter) in vielen Einzelfällen rechnen müssen, und so gewiß bald der eine, bald der andere Name bisweilen auch absichtlich in derselben Quelle gesetzt sein kann vgl. 1. Mos. 3, 1, 5 usw., so unleugbar zeigt doch der Pentateuch, daß in ihm eine zwiespältige Tradition über das Alter des Jahwenamens vorliegt (nach 1. Mos. 4, 26 seit den Tagen des Enosch gebraucht, nach 2. Mos. 6, 3 erst seit Mose und zuvor unbekannt), daß deswegen der vielfach schroffe periodische Wechsel der beiden Gottesnamen in der die vormosaische Zeit behandelnden Genesis nicht nur auf Zufall beruhen kann, sondern auch in einer Verschiedenheit der Quellen seine Wurzeln hat. Der Versuch von DAHSE, dieses Argument dadurch zu entkräften, daß der Wechsel der Gottesnamen in der LXX durch die ältere Einteilung in Leseabschnitte, die sog. Sedarim, der im MT. hingegen durch die spätere Paraschenabteilung bestimmt sein soll, muß als verfehlt betrachtet werden. (Vgl. SELLIN *Gehen wir einer Umwälzung auf dem Gebiete der Pentateuchkritik entgegen?* NKZ 1913 S. 119—48; KOENIG *Die moderne Pentateuchkritik und ihre neueste Bekämpfung* 1914).

Damit aber sind wir bereits auf die zweite Kategorie von Gründen gekommen, die sachlichen Widersprüche, die eine Einheitlichkeit des Verfassers ausschließen. Dieselben machen sich sowohl in den erzählenden wie in den legislativen Partien bemerkbar.

Jeder aufmerksame Leser des Pentateuch sieht, daß derselbe 2 sich widersprechende Schöpfungsberichte darbietet (I, 1—2, 3 und 2, 4—25, nach jenem die Schöpfung in 7 Tagen, nach diesem an 1, dort Pflanze, Tier, Mensch, hier Mensch, Pflanzen, Tiere, dort Mann und Weib gleichzeitig, hier nacheinander), 2 obwohl ineinander verschlungene, doch unvereinbare Flutberichte (6, 19 von jedem Tiere ein Paar, 7, 2 von den reinen 7, den unreinen 1 Paar, 7, 4 Flutdauer 40; 7, 24 150 Tage usw.), 2 unvereinbare Erzählungen über Josefs Kommen nach Ägypten (37, 22—24, 28a, 29 ff.; 40, 15 auf Rubens Rat in Grube geworfen und von Midianitern gestohlen, 37, 25—27, 28b auf Judas Rat an Ismaeliter verkauft), 2 stark differierende Berichte über die Berufung des Mose 2. Mose 3 und 6, zwei ganz verschiedene Berichte über den Standort der Stiftshütte (2. Mos. 33, 7 stets außerhalb des Lagers, nach 4. Mos. 2, 2 ff. mitten im Lager). Damit haben wir uns bereits den widersprechenden gesetzlichen Bestimmungen genähert. 2. Mos. 20, 24 verfügt, daß an jeder Stätte, die Gott zum Preise seines Namens bestimmen werde (der Artikel ist mit LXX zu streichen), ihm ein Altar errichtet werden solle, 5. Mos. 12, 14 nur an dem Orte, den er erwählen würde in einem der Stämme; nach 5. Mos. 18, 7 f. sind alle Leviten zum Opfern berechtigt, nach 2. Mos. 28, 1 ff. nur die

Söhne Aarons; nach 5. Mos. 16, 15 soll das Laubhüttenfest eine 7tägige, nach 3. Mos. 23, 36 eine 8tägige Feier sein.

Nimmt man endlich noch hinzu, daß neben den sich direkt widersprechenden Berichten über ein und dasselbe Faktum sich eine ganze Reihe von Parallelberichten findet, die unschwer als Dubletten zu erkennen sind (z. B. 1. M. 12, 10—20 Preisgabe der Sara durch Abraham in Ägypten und 20, 1—18 Preisgabe derselben im Philisterlande, 16, 4—14 und 21, 8—21 die Verstoßung der Hagar, 21, 22—34 und 26, 26—34 Anlaß der Benennung von Beersaba), ja, daß genau genommen, fast jedes Ereignis von der Schöpfung der Welt bis zum Tode Moses uns zwei-, mehrfach auch dreimal und jedesmal in den regelmäßig wiederkehrenden verschiedenen sprachlichen Nüancierungen erzählt wird, so ist man zu dem Urteil berechtigt: so gewiß alles weitere, alle Urteile über Zahl, Herkunft und Alter der einzelnen Quellen nichts weiter sind als notwendige wissenschaftliche Hypothesen, so ist das eine ein absolut feststehendes wissenschaftliches Faktum: der Pentateuch ist erst in der nachmosaischen Zeit aus einer Mehrheit in Palästina geschriebener Quellen bzw. Schichten zusammengewachsen. Das ist die unverrückbare Basis, auf der die protestantische Pentateuchforschung von heute einmütig steht.

§ 4. Die Geschichte der Pentateuchkritik.

Hatte bereits SPINOZA eine weit über die Zeit des Mose hinaus fallende und bis ins babylonische Exil reichende literaturgeschichtliche Entwicklung des Pentateuch angenommen, so ist doch der eigentliche Vater der Pentateuchkritik erst der Leibarzt Ludwigs XV. ASTRUC geworden, der in seinen *Conjectures* 1753 zum ersten Male die Ansicht aussprach, Mose habe die Genesis aus einer Elohim- und Jehovaurkunde zusammengearbeitet, (ähnlich aber schon vor ihm der Pastor H. WITTER in Hildesheim 1711 vgl. LODS in ZAW 1925). In ein besseres wissenschaftliches Gewand kleidete in Deutschland diese Annahme zweier Urkunden EICHHORN. Einen Fortschritt über ihn hinaus brachte ILGEN *Die Urkunden des Jerusalemer Tempelarchivs in ihrer Urgestalt* 1799, indem er neben dem Jehovisten nicht einen, sondern zwei Elohisten unterschied. Diese Ansicht wurde von VATER 1802—1805 auf den ganzen Pentateuch ausgedehnt, doch sah er in den Quellen nicht mehr Urkunden, sondern Fragmente.

Berichtigt wurde diese **Fragmenten-** zu einer **Ergänzungshypothese** von EWALD, v. BOHLEN, TUCH, DELITZSCH und STÄHELIN, die in dem Elohisten die Grundschrift sahen, welche etwa 100 Jahre später von dem Jehovisten vorgefunden und ergänzt wäre.

Hiergegen entwickelte sich bald eine neuere **Urkundenhypothese,** deren bedeutendste Vertreter EWALD (in seinen späteren Jahren), HUPFELD, KNOBEL, SCHRADER, NÖLDEKE und DILLMANN waren. Sie griffen wieder auf ILGENS Annahme zweier Elohisten zurück, erwiesen außerdem nach DE WETTES Vorgang das Deuteronomium als selbständige Quelle und erhielten so vier Quellen, die von Hause aus gesondert bestanden und später von einem Redaktor geeinigt wären: Die Grundschrift (erster Elohist), die

theokratische Schrift (zweiter Elohist), die prophetische Schrift (Jehovist), das Deuteronomium.

Als diese Ansicht sich schon fast die Alleinherrschaft erwerben zu wollen schien, trat eine neue auf, die dieselbe mehr und mehr verdrängte. Begründet wurde sie von Graf *Die geschichtlichen Bücher des AT.* 1866, der die sog. Grundschrift nicht für die älteste, sondern die jüngste, erst nach dem babylonischen Exil entstandene Quelle erklärte. Diese Annahme wurde besonders glänzend verfochten und ausgebaut, vor allem mit der ganzen geschichtlichen Entwicklung Israels begründet von Wellhausen und Kuenen. Beiden ergab sich zugleich, daß der Jehovist, von ihnen Jahwist genannt, auch noch älter als der früher sog. zweite Elohist, mithin die älteste Urkunde sei. Indem diese Ansicht teils begeisterten Anhang, teils, obwohl die Priorität der Grundschrift bald von allen Seiten aufgegeben und nur noch ihre vordeuteronomische Entstehung behauptet wurde, energische Bekämpfung fand, haben sich am Schlusse des vorigen Jahrhunderts vor allem drei Strömungen in der Pentateuchkritik ergeben:

1. Die Kuenen-Wellhausensche Schule: Jahwist (J) ca. 850, Elohist (E) ca. 750, Deuteronomium (D) ca. 623, zweiter Elohist (P = Priesterschrift) 500—450. Anhänger besonders: Reuss, Duhm, Stade, Smend, Marti, Budde, Cornill, Baentsch, Benzinger, Holzinger, Bertholet, in der Hauptsache auch Kautzsch und Steuernagel.

2. Die Dillmannsche Schule: E 900—850, J 800—750, P 800—700, D 650—623. Anhänger besonders Kittel in früherer Zeit und Baudissin.

3. Eine Reihe einzelner Gelehrter, die nicht untereinander genau übereinstimmten, gemeinsam aber für E, J und D ein höheres Alter beanspruchten, z. B. Koenig: E 1200, J 1000, D 700—650, P 500; Köhler: E 1200, J 1000, P 700, D 700—650. Ähnlich Orelli, Strack, Lotz, Öttli, Rothstein u. a.

In den drei letzten Jahrzehnten macht sich besonders in vierfacher Richtung eine Neugestaltung über das soeben entworfene Bild hinaus bemerkbar: Einmal hat die tiefer eindringende Quellenanalyse wie die fortschreitende Erschließung des alten Orients darauf hingeführt, daß weit mehr, als man lange angenommen, auch in den jüngeren Quellen an erzählendem wie legislativem Material uraltes Volksgut stecke, daß also die Quellen viel kompliziertere Größen seien, als es zuerst erschien. Zweitens bewegt sich zum Teil in derselben Richtung die Auffindung von immer neuen Schichten innerhalb der Quellen bzw. neuen Auflagen derselben vor allem auf Grund der Stilkritik. Vgl. Gunkel, Merx, Kittel *Geschichte des V. Israel*[3], Gressmann *Mose*, Smend, Jirku u. a. Drittens ist die Frage nach einer politisch-religiösen Tendenz der Quellen aufgeworfen, vgl. Winckler, Erbt. Endlich habe ich selbst in diesem Buche das Problem einer teilweisen Herleitung jener aus Vorträgen im Kult gestellt.

Von einigen wenigen Forschern wird die ganze Vierquellentheorie bestritten. Klostermann setzt an die Stelle derselben eine allmähliche Kristallisation um das mosaisch-sinaitische Grundgesetz, das, ständig öffentlich vorgetragen, zugleich auch erweitert und in neue Formen gegossen wurde und das zweimal, unter Salomo durch Einflechtung der großen gottesdienstlichen Lagerordnung und unter Josia durch die des Deuteronomiums eine besondere und ausdrücklich festzustellende Bereicherung erfahren habe. Auf ganz anderm Wege löst Eerdmans das Problem. Den Grundstock bildet ein noch polytheistisches Adamsbuch bzw. eine Jaqobrezension (1. Mos. 5, 1 beginnend vgl. 37, 2), etwa bis 700 entstanden. In

dieses ist noch in vordeuteronomischer Zeit eine Israelrezension, ebenfalls noch polytheistisch, hineingearbeitet. Beide sind nach dem Funde des Deuteronomiums monotheistisch bearbeitet, und das so entstandene Buch ist in nachexilischer Zeit erweitert. DAHSE will einfach unterscheiden zwischen dem alten Erzählungsstoff, einer prophetischen und einer priesterlich-liturgischen Bearbeitung desselben. Noch schärfer lehnen WIENER *Essays in Pentateuchical Criticism* 1913, NAVILLE *La haute critique* 1921 und MOELLER *Die Einheit und Echtheit der 5 Bücher Mosis* 1930 die Vierquellentheorie ab und suchen sogar die mosaische Herkunft zurückzugewinnen.

Man sieht, wir stehen in einer Zeit der Gärung und des Überganges, auf keinen Fall sind die einzelnen literarischen Quellen so feste und greifbare Größen, wie man ursprünglich angenommen (vgl. d. neuen Untersuchungen von STÄRK und LÖHR), und so trage ich im folgenden meine eigene Ansicht nur als die mir am besten fundamentiert erscheinende Hypothese vor.

§ 5. Älteste Materialien im Pentateuch.

In § 6—9 wird sich uns ergeben, daß trotz aller dagegen erhobenen Einwände die Annahme eines Zusammenwachsens des Pentateuch aus 4 frühestens seit Beginn der Königszeit schriftlich fixierten geschichtlich-legislativen Quellen oder besser Schichten den höchsten Grad der Wahrscheinlichkeit für sich hat. In diese ist aber weit älteres Material, zum Teil aus mündlicher Überlieferung, zum Teil aus älteren uns verloren gegangenen Schriften aufgenommen. Ist dieses nun auch vielfach naturgemäß so sehr in Sprache und Geist jener 4 Quellen umgegossen, daß es sich nicht mehr sichtbar von denselben abhebt, so war doch bisweilen auch schon die äußere Form dieser Materialien eine so fest geprägte, daß wir an ihr das höhere Alter erkennen und ihren Ursprung in der vorköniglichen, also mosaisch-richterlichen Zeit unmittelbar beweisen können. Dies gilt in erster Linie von den poetischen, in zweiter Linie von mehreren legislativen, in dritter aber auch von einigen erzählenden Partien des Pentateuch.

1. Die poetischen Bestandteile des Pentateuch.

Vgl. A § 1; LAND *Disputatio de carmine Jacobi* 1858; v. GALL *Zusammensetzung und Herkunft der Bileamperikope* 22—24 1900; MOWINCKEL *Der Ursprung der Bileamsage* ZAW 19 0 S. 233 ff. KAMPHAUSEN *Das Lied Moses* 1862; GRAF *Der Segen Moses* 1857; VOLCK *Der Segen Moses* 1873 und *Festschrift für Öttingen* 1898 S. 195—219; VAN DER FLIER *Deuteronomium* 33 1895; LÖHR *Deut.* 32, Protest. Monatshefte 1903 S. 1—31; BUDDE, *Das Lied Moses* 1920; ders. *Deut.* 33 1922; HAURI *Das Moselied* 1917; SELLIN *Wann wurde das Lied des Mose Deut.* 32 *gedichtet?* ZAW 1925; H. SCHMIDT *D. Meerlied* Ex 15. ZAW 31 S. 59—66.

Fast alle poetischen Bestandteile des Pentateuch sind weit älter als die prosaischen Quellen, in denen sie uns überliefert sind:

a) Das *Lamechs-* oder *Schwertlied*, eine Feier der Blutrache, 1. M. 4, 23 f., ist offenbar überhaupt nicht israelitischen Ur-

sprungs, sondern von Midianitern oder Qenitern Richt. 4, 11, vielleicht schon in der mosaischen Ära, übernommen.

b) Die *Noasprüche* über Sem, Jafet und Kanaan 1. M. 9, 25—27. Dieselben führen uns vielleicht in die vormosaische Zeit hinein, da die alten Bewohner Kanaans teils durch von Osten kommende und das Land erobernde Semiten (Amoriter oder Chabiri vgl. 10, 21) unterjocht, teils durch von Norden eindringende Jafetiten (Arier oder Hethiter 10, 2 ff.; Ezech. 16, 3) um die Mitte des 2. Jahrtausends in ihren Wohnsitzen beschränkt wurden (so z. B. Gunkel und Böhl *Kananäer und Hebräer* 1911 S. 68 f.). Sie stammen aber wahrscheinlicher aus der Zeit, da die Kanaaniter den Israeliten zu unterliegen begannen und gleichzeitig die Philister (Jafet = äg. Keft?) sich von Phönizien aus in Palästina auszubreiten anfingen, etwa dem 12. Jahrh.

Die Zeit Salomos, in die man jetzt die Sprüche gewöhnlich schiebt (vgl. Cornill S. 52), ist sowohl durch den Namen Sem wie durch den Spruch über Jafet, der hier überhaupt keine Erklärung findet, wie durch den sich in der ganzen Sammlung verratenden glühenden Haß wider Kanaan ausgeschlossen.

c) Die *Orakel über die Stammväter*, nämlich den Abraham 1. M. 12. 2 f., 7; 13, 14—17; Isaaq 26, 4; Jaqob 27, 27—29; 28, 13 f., aber auch Esau 25, 23; 27, 39, 40 und Josef 48, 22. Alle diese dichterisch fixierten Sprüche, die zum Teil eng mit bestimmten Heiligtümern verknüpft sind 12, 7; 28, 13 f., sind als heilige Vermächtnisse aus der Richterzeit im Volksmunde gehütet. (Vgl. ZEAT S. 8.)

Überwiegend führen sie uns in die Zeit der Expansion Israels und der Okkupierung des Landes durch dasselbe, in die Richter- bzw. erste Königszeit hinein.

d) Der *Jaqobssegen* 1 M. 49 ist eine Sammlung von teils preisenden, teils tadelnden, teils weissagenden Sprüchen über die einzelnen Stämme, die von dem sterbenden Patriarchen hergeleitet und wohl an einem Heiligtume tradiert wurden. Alle setzen voraus, daß die Stämme bereits in ihren palästinensischen Gebieten wohnen vgl. V. 7 f., 13, 14 f., 16, 20, 26. Ganz überwiegend sind es die Verhältnisse der Richterzeit, von denen sie ausgehen; beachte besonders die Berücksichtigung eines Simeonstammes, der sich bald in Palästina ganz auflöste, wie die Sprüche über Ruben, Levi, Sebulon, Issaschar, Dan und Benjamin. Vor allem letzterer wäre seit David schlechthin unmöglich, und Sebulon hat in der Königsära überhaupt nicht mehr am Meere gewohnt Jos. 19, 10 ff.

Aber einzelne Sprüche können im Laufe der Zeit weiter- oder umgebildet sein. Beweisen läßt es sich freilich nur von dem Judaspruch, der sicher seine jetzige Form erst in Davids Zeit erhalten hat, vgl. Sellin *Die Schiloh-*

weissagung 1908 (ich l. jetzt *schalwoh sein Glücklicher*). Jünger ist bestimmt keiner. Jedes Grundes entbehrt die verbreitete Meinung, der Josefspruch setze wegen des *nasir* die Zeit des geteilten Reiches voraus, denn dies Wort heißt nie *der Gekrönte*, sondern bezeichnet den Stamm als den *geweihten*, und zwar zum ständigen Kampfe für Jahwe geweihten, wie Simson und Samuel (vgl. SCHWALLY *Der heilige Krieg* 1907). Die Verse spielen auf das Vorkämpfen Efraims zur Zeit Josuas an. Der Danspruch, aus dem SMEND (a. a. O. S. 112) herauslesen will, daß dieser Stamm bereits von den Damaszenern unterworfen und nicht mehr einer der Stämme Israels sei, führt uns umgekehrt in die Zeit nach Richt. 17 und 18 hinein, da der Stamm sich im Norden neu organisiert (vgl. 18, 11). Der Rubenspruch spielt auf die Niedermetzelung der Ephraimiten durch Gilead (l. *einen ins Wasser Flüchtenden willst du nicht am Leben lassen* vgl. Richt. 12, 1—6), der Simeon-Levispruch sogar auf einen vormosaischen Überfall auf Sichem (vgl. 1. Mos. 34) an.

e) Das *Schilfmeerlied* 2. M. 15, 1—18, vom Jahwisten überliefert. V. 1—3, 4—10 zeigen deutlich, daß das Lied nicht allzulange nach dem Ereignis, das es besingt, gedichtet ist. Bald, nachdem man in Palästina festen Fuß gefaßt hatte, wird es aus der vom Elohisten überlieferten kürzeren, älteren Form (V. 21) zu dem jetzigen Hymnus erweitert sein, den man ursprünglich beim Thronbesteigungsfeste Jahwes wird gesungen haben. Die Auffassung Jahwes als Kriegsmannes V. 3, als Königs V. 18, sein Vergleich mit den andern Göttern V. 11 sind Bestätigungen des hohen Alters.

V. 13 und 17, in denen man einen Hinweis auf den jerusalemischen Tempel und daher ein Argument für nachdeuteronomische oder mindestens nachsalomonische Entstehung hat finden wollen, beziehen sich auf Palästina als Paradiesberg, vgl. Ezech. 28, 16, auf das Bergland Kanaan im Unterschiede von der Wüste 5. Mos. 1, 7, 19, 44; Jes. 11, 9, auch Hos. 9, 15; sogar das Verb *zubereiten* V. 17c könnte sich sehr gut hierauf beziehen vgl. 2. Mos. 23, 20; Ps. 68, 10, doch ist dieser Versteil wahrscheinlich spätere Glosse. Übrigens gab es andere Heiligtümer, wie Sichem, Silo, Gibeon, an denen das Lied schon lange vor dem jerusalemischen Tempel gesungen werden konnte.

f) Eine ganze Reihe kürzerer dichterischer Worte aus der Zeit des Wüstenzuges, meistens vom Elohisten überliefert. Ein uralter Schwur bei der Lade oder auch bei dem mosaischen Bannerstabe 2. M. 17, 16: *Hand auf Jahwes Stuhl* (bzw. *an den Stab Jahwes*): *Krieg hat Jahwe mit Amaleq von Geschlecht zu Geschlecht* (vgl. GRESSMANN a. a. O. S. 157 f.); der beim Aufbruch und Haltmachen an die Lade gerichtete Spruch 4. M. 10, 35 f (l. *Erhebe dich, Jahwe, daß sich deine Feinde zerstreuen und deine Hasser vor deinem Panim fliehen; Kehre zurück Jahwe der Myriaden zu den Tausendschaften Israels);* der *sog. aaronitische Segen* 4. M. 6, 24—27; das sog. *Brunnenlied* 4. M. 21, 17 f.; das dichterische Zitat über die *Lagerstationen* 21, 14 f.; das *Spottlied* über die Niederwerfung des Amoriterkönigs Sichon 21, 27—29.

Sie alle erklären sich nur aus der Zeit des Vordringens Israels aus der Wüste nach Kanaan. In ihnen Anspielungen auf Ereignisse der Königszeit zu suchen, heißt nur, sich ganz unnötig in Widerspruch zu dem Königsbuche versetzen, und gerade die widerstreitenden Nachrichten über Sichon zeigen, daß diese Gestalt dem grauen Altertum angehört. (Vgl. ZEAT S. 8f., GRESSMANN *Mose* S. 306ff., BÖHL a. a. O. 59f., und SELLIN *Geschichte des isr.-jüd. Volkes* I 1924 S. 75, wo die Beziehung des Sichonliedes auf die Moabiterkriege Omris widerlegt ist.)

g) Die *Bileamsprüche* 4. M. 23, 7—10, 18—24; 24, 3—9, 16—19. Die beiden ersten sind vom Elohisten, die beiden letzten vom Jahwisten überliefert, aber beide Quellen haben die Sprüche bereits vorgefunden vgl. 23, 5 und z. B. das *Jahwe* 23, 21. Daß dieselben nicht der Zeit des geteilten Reiches und vollends nicht der nachexilischen Ära entstammen können, wie jetzt vielfach angenommen, steht fest. Ganz Israel wird von einem Zepter regiert 23, 21; 24, 7. Man wird bei den vom Jahwisten in c. 24 aufgenommenen Sprüchen nur an die Zeit Davids denken können, sowohl die Anspielung auf den noch in aller Erinnerung lebenden Agag V. 7 (vgl. 1. Sam. 15, 1ff.) wie die auf David selbst V. 17f. beweisen das. Dagegen scheinen die elohistischen Sprüche in c. 23 etwas spätere Umdichtungen in theokratischem Geiste zu sein, es ist das Gottkönigtum der vorsaulischen Zeit vorausgesetzt vgl. V. 21b, aber auch V. 9 u. 21a.

Schon hier haben wir wie bei den späteren Propheten im Anschluß an die Heilsweissagungen über Israel Unheilssprüche wider die Völker 24, 20ff. In nachdavidischer Zeit wären *Amaleq* wie *Qain* überhaupt gegenstandslos. Das hier erwähnte *Assur* ist nicht das Reich von Ninive, sondern das arabische Schur vgl. HOMMEL a. a. O. S. 240ff., auch BÖHL a. a. O. S. 70. Die Sprüche von C. 23 scheinen gedichtet zu sein, um bei dem alljährlichen Thronbesteigungs- oder Zeltfeste Jahwes gesungen zu werden, vgl. SELLIN *Das Zelt Jahwes* ASt. S. 191; MOWINCKEL *Psalmenstudien* II 1922 S. 190.

h) *Der Segen des Mose* 5. M. 33. Derselbe ist uns durch den Elohisten überliefert. Er ist eine Sammlung von Orakelsprüchen über die einzelnen Stämme wie 1. M. 49. Daß diese nicht von Mose stammt, ist besonders V. 7, 12, 22, 23 evident (vgl. schon V. 4). Ausnahmslos weisen uns hier die Sprüche mindestens in die Richterzeit, durchschnittlich aber in eine etwas spätere als die von 1. M. 49. Simeon wird denn auch hier bereits mit Stillschweigen übergangen. Möglicherweise ist die Sammlung erst unter Jerobeam I abgeschlossen.

Die verbreitetste Ansicht, die Sprüche gehörten der Zeit Jerobeams II an, beruht auf einer Reihe exegetischer Fehlschlüsse. Kontrovers sind besonders folgende Sprüche: α) Der Judaspruch V. 7. Die Deutung, der Wunsch Judas beziehe sich auf die Aufhebung der Reichsspaltung, ist eine bare Unmöglichkeit, denn auch ein nordisraelitischer Dichter konnte nach der Spaltung nie die Sache so darstellen, als ob Juda danach rufe, mit *seinem Volke* wieder geeinigt zu werden. Die Absprengung Judas vom

übrigen Volke bei den Eroberungskämpfen (vgl. 1. M. 38, 1; Richt. 1, 17; 5, wo Juda nicht erwähnt) scheint den geschichtlichen Hintergrund zu bilden (l. aber wohl mit ROTHSTEIN *und komme doch zu seinem Volke*). β) Der Levispruch V. 8—11. Schon allein die Betonung der *Urim* und *Tummim* führt eher in die spätere Richter- als in die mittlere Königszeit, doch das Ringen Levis um seine Existenz nicht minder (V. 8b ist vielleicht spätere Glosse). γ) Der Benjaminspruch V. 12. Die Deutung der Worte *er wohnt zwischen seinen Schultern* auf den jerusalemischen Tempel ist unhaltbar (vgl. BÖKLEN ThStKr. 1894 S. 365 f.). Daß Jerusalem seit David zu Juda gehöre, wußte man wohl auch im Nordreiche, und dem dortigen Tempel hätte man hier eine solche Prärogative nicht zuerkannt. Es ist vielmehr entweder an Gibeon oder Bethel zu denken so z. B. KNOBEL, DALMAN in der Baudissinfestschrift 1918 S. 111 f., l. *elohim* f. *kol hajjom?*) oder der Vers bezieht sich darauf, daß Benjamin das transportable Zeltheiligtum besitzt (so SELLIN a. a. O. S. 184 ff.), oder endlich Benjamin ist Subjekt, und die *Schultern* beziehen sich auf Jahwe (so GRESSMANN l. *zwischen seinen Flügeln* vgl. Ex. 19, 4). In allen Fällen liegt kein Grund vor, unter die Richterzeit hinunterzugehen. δ) Der Josefspruch V. 13—17. Daß das *nasir* nicht zwingt, in die Zeit des gespaltenen Reiches hinunterzugehen, ist bereits in d richtiggestellt. Auch hier könnte die in den Tagen Josuas beginnende Offensive Efraims der Ausgangspunkt des Dichters von V. 17 sein. Da nun die sämtlichen anderen Sprüche sich ebenfalls bestens aus der Richterzeit erklären, da V. 5 das Gottkönigtum der vorkönigliche Zeit und überhaupt wie V. 10, 28, 29 ein einheitliches Israel voraussetzt und da endlich die Stammesgliederung seit Salomo ihre Bedeutung verlor (1. Kön. 4 ff.), hier aber, wie besonders das Übergehen des einen aufgeriebenen Stammes Simeon zeigt, kein künstliches dichterisches Schema ist, sondern in voller Kraft zu rechte besteht, so haben wir wahrscheinlich in dem Mosesegen ein Produkt der späteren Richterzeit zu sehen. Auch er ist vielleicht für das Zeltfest bestimmt. (Vgl. SELLIN ASt S. 191 und zu dem ganzen Problem ZEAT S. 36 ff. und GRESSMANN SchAT S. 176 ff., der mit Recht Gen. 49 wie Deut. 33 mit Jud. 5 zusammenstellt.)

i) Das *Lied des Mose* 5 M. 32. Nach v. 7, 10, 13—17 hat das Volk schon eine lange Geschichte in Kanaan durchlebt. Damit ist, ganz abgesehen von der Sprache und den Ideen, eine Herleitung von Mose ausgeschlossen. Das Lied gehört aber nicht, wie ich früher annahm, der Zeit der aramäischen Invasion, noch weniger freilich, wie BUDDE u. a. behaupten, der babylonischen Ära an. Vielmehr ist das *Nichtvolk* von v. 21 sicher die nachexilische Mischbevölkerung des Landes vgl. Sir. 50, 25 f., und auf diese allein passen auch v. 5 *seine Nichtsöhne* und v. 31—33. Vom Exil ist in dem ganzen Liede nicht die Rede, wir verdanken es einem Schüler Tritojesajas um 500. (Vgl. SELLIN ZAW. 1925 S. 161 ff.)

2. Legislative Bestandteile.

MEISNER *Der Dekalog* 1893; MATTHES *Der Dekalog* (ZAW 1904 S. 17 ff.); KOENIG *Neueste Verhandlungen über den Dekalog* (NKZ 1906 S. 565 ff.); ROTHSTEIN *Das Bundesbuch und die religionsgeschichtliche Entwicklung Israels* 1888; BAENTSCH *Das Bundesbuch* 1892; D. H. MÜLLER *Die Gesetze Hammurabis* 1903; OETTLI *Das Gesetz Hammurabis und die Thora Israels* 1903; ERBT *Die Hebräer* 1906; E. MEYER *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme* 1906 S. 542—61; KLOSTERMANN *Beiträge zur Entstehungsgeschichte des Pentateuchs* (ZLTh 1877 S. 401 ff.);

Baentsch *Das Heiligkeits-Gesetz* 1893; Volz *Mose* 1907 S. 84 f.; Kittel *Das Alter des Dekalogs* GVJ³ I S. 653—656 1916; H. Schmidt *Mose und der Dekalog* i. d. Gunkelfestschrift 1923; Jepsen *Untersuchungen zum Bundesbuch* 1927; Jirku *D. weltliche Recht Israels* 1927; Meinhold *Der Dekalog* 1927; Menes *Die vorexil. Gesetze Israels* 1928; Herrmann *Das zehnte Gebot* in Sellinfestschr. 1927 S. 69 ff. Mowinckel *Le décalogue* 1927.

a) In erster Linie kommt hier natürlich der *Dekalog* in Betracht, das Zehngebot vom Sinai, das uns 2. M. 20, 1—17 und 5. M. 5, 6—18, dem Kerne nach übereinstimmend, das erstemal vom Elohisten, das zweitemal vom Deuteronomisten, also jedenfalls durch doppeltes Zeugnis überliefert ist. Es stand bei jenem ursprünglich hinter 2. M. 19, 16. Daß auch der Jahwist es gekannt hat, werden wir unter c) sehn. Aber auch schon Hosea nimmt mehrfach darauf Bezug vgl. 4, 2, 6; 8, 12. Vielleicht auch im Kult (so Mowinckel), sicher aber in der levitischen Unterweisung (Deut. 33, 10) hat es seit alters eine Rolle gespielt. Daß der Dekalog sich durch die lapidare und klare Form und mit seinen denkbar einfachsten kultischen (1—4) und sittlichen (5—10) Vorschriften vorzüglich zu einem Grundgesetze der neu geschaffenen Jahwegemeinde eignet, kann niemand leugnen. Es ist daher nicht zu verwundern, daß die Annahme einer mosaischen Entstehung desselben neuerdings wieder immer mehr Anhänger gewinnt, haben doch auch die Ägypter und Babylonier offenbar schon in ältester Zeit die religiös-sittlichen Forderungen auf solche kurzen Formeln gebracht. Stammte der Dekalog aus der prophetischen oder exilischen Zeit, so würde er sicher ganz andere Gebote enthalten.

Trotzdem wird auch heutzutage die Mosaität noch vielfach bestritten und das Zehngebot in die prophetische, wenn nicht gar die exilische Zeit, hinuntergeschoben, besonders aus vier Gründen: α) Es wird gesagt, der Dekalog, besonders das 4. (Sabbat) und das 10. Gebot setzten die Ansässigkeit in Palästina voraus. Der Grund ist haltlos, denn nicht nur wollte Mose sein Volk der Ansässigkeit zuführen, sondern auch schon seine Zeitgenossen waren überhaupt keine *Beduinen*, sondern hatten in Ägypten auch Ackerbau getrieben. Der Sabbat als ursprünglicher Mondtag vgl. Am. 8, 5; Jes. 1, 13 weist aber gerade auf die Wüste als seine Heimat. *Haus* im 10. Gebot endlich ist einfach *Besitz*. β) Das Bilderverbot könnte nicht von Mose stammen, weil in der Richter- und ältesten Königszeit Jahwe anstandslos im Bilde, besonders dem des Stieres, verehrt sei. Aber wenn auch in Kanaan ein Gideon Richt. 8, 27, Saul 1. Sam. 14, 3, 18, 36 und David 1. Sam. 21, 10; 23, 6 usw. mittels des *Efod* vor dem *Elohim* Orakel eingeholt haben, so ist damit nimmermehr bewiesen, daß nicht Mose von seiner Gemeinde Bildlosigkeit des Kultes verlangt hat. Die Aufstellung der Stierbilder in Dan und Bethel 1. Kön. 12 verrät sich offenkundig als eine Neuerung aus politischen Motiven im Gegensatz zu Jerusalem. Die sicher verbürgte Bildlosigkeit in den Hauptheiligtümern von Silo und Jerusalem muß doch einen Grund gehabt haben. Endlich, wie kommt es, daß die alte Sage die Patriarchen nie ein Gottesbild auf-

richten läßt, wohl aber anstandslos die später verpönten Mazzeben und heiligen Bäume? So gewiß also Bilderverehrung auch im alten Israel vorgekommen ist vgl. Richt. 17; 18, so fehlt doch jeder Beweis dafür, daß dieselbe das Legitime oder Normale gewesen sei, läuft doch auch jener Bericht letztlich auf eine Verspottung des Heiligtums Michas und Dans hinaus. Mag die Priesterschaft an diesem sich auch auf Mose zurückgeführt haben 18, 30, so haben wir doch zweifellos die authentische mosaische Tradition in dem bildlosen Silo zu suchen 1. Sam. 2, 27 f. γ) Man sagt, 2. M. 34 werde uns ein älterer Dekalog durch den Jahwisten überliefert. Aber diese Auffassung des Kapitels ist unrichtig vgl. c. δ) Die Sprache sei die der königlich-prophetischen Zeit. Aber das beweist nur, daß das Zehngebot kein toter Buchstabe war. Im übrigen vgl. zu der ganzen Frage ZEAT S. 17 ff.; König *Geschichte der alttest. Rel.* S. 148; Eerdmans a. a. O. III S. 131—46; Gressmann *Mose* S. 471 ff. und H. Schmidt a. a. O., der nur fälschlich das Sabbat- und das Pietätsgebot aus Stilgründen anzweifelt, dessen negative Grundgestalt uns aber noch 2. Mos. 21, 17; 5. M. 27, 16 erhalten ist.

Schon ein Vergleich zwischen 2. M. 20 und 5. M. 5 zeigt nun allerdings, daß uns das Zehngebot nicht mehr vollständig original überliefert ist. 2. M. 20, 5, 6, die Begründung des Bilderverbots beruht offenbar auf deuteronomistischer Überarbeitung, und die Begründung des Sabbatgebots 20, 11 ist ebenfalls späteren Datums. Aber mit hoher Wahrscheinlichkeit können wir, indem wir alle Begründungen und Erweiterungen fortlassen, die Urgestalt des Zehngebotes, in der es in priesterlichen Kreisen überliefert wurde, herausschälen, vgl. auch Hos. 4, 2; Jer. 6, 16; 7,9.

b) Das *Bundesbuch* 2. Mos. 20, 23—23, 19. Dasselbe ist aus *Satzungen*, die mit *wenn* eingeleitet werden 21, 1—22, 16, und *Worten*, kategorischen Befehlen, zusammengesetzt 20, 23—26; 22, 17—30; 23, 1, 4, 6—13. Beide haben letzlich wohl verschiedenen Ursprung (vgl. Jirku). Auch dies Buch ist uns vom Elohisten überliefert. Aber schon lange hat man erkannt, daß es nicht mehr an ursprünglicher Stelle steht, sondern erst später und lose durch 20, 22; 24, 3—8 mit der Sinaiperikope verbunden ist. Die ursprüngliche Stelle ist umstritten, man hat sie in Jos. 24 (als das von Josua in Sichem verlesene Gesetz) oder an der Stelle des jetzigen Deuteronomiums (als moabitisches Gesetz) vermutet. Mit höchster Wahrscheinlichkeit wird man aus dem sicher dem Elohisten gehörigen Abschnitte 5. M. 27, 2 a, b α, 8, 5—7 a (vgl. mit 11, 29 f., die älteste Version berichtet von dem Steinheiligtum Gilgal bei Sichem, die jüngere von dem Altar auf dem Garizim) schließen können, daß einst das Bundesbuch unmittelbar vor diesem stand und durch 5. M. 12—26 von seiner ursprünglichen Stelle verdrängt ist. Denn es ist absolut ausgeschlossen, daß sich 27, 3, 8 von Hause aus auf das Deuteronomium beziehen, und ein späterer würde erst recht nicht die Bestimmung, das Deut. bei Sichem zu verewigen, dem Mose in den Mund gelegt haben. Mithin war nach dem Elohisten das Bundesbuch ein Gesetz, das von Mose kurz vor dem Jordanübergange

(vermutlich bei der Installation Josuas 31, 14ff.) gegeben und das bei Sichem auf Steinen eingemeißelt war V. 8 (nach späterer Tradition auf überkalkten Steinen geschrieben V. 2bβ—5). Dazu stimmt überraschend, daß in der Richterzeit gerade in Sichem nach Richt. 9, 46 ein *Bundesgott* verehrt wurde, daß Josua nach Josua 24, 25f. gerade dort auf Grund eines Gesetzes die *Bundes*zeremonie vornahm und gerade dort ein dem Bb. entsprechender Altar errichtet war vgl. 8, 30ff. Bei einer derartig unverdächtigen Bezeugung der Mosaität des Bundesbuches dürfen wir an derselben nur auf starke innere Gründe hin zweifeln.

Solche aber gibt es kaum. Allerdings sind drei weit verbreitet. α) Man sagt, das Bb. setze überall den Ackerbau, die Kultur, die Geldwirtschaft voraus, das schließe Mose als Gesetzgeber aus. Aber die Fundamente des Kulturlebens waren Mose wie seinen Zeitgenossen bereits aus Ägypten, Midian und Moab gegeben. β) Die Behauptung, 22, 20—26 setze schon eine fortgeschrittene soziale Entwicklung voraus, ist einfach unrichtig. V. 25 und 26 zeugen doch von den denkbar primitivsten sozialen Zuständen. γ) 23, 19 soll den Tempel voraussetzen. Aber ein Gotteshaus ist gerade nach dem Elohisten überall da, wo Gott sich geoffenbart hat, in Bethel, Sichem usw. 1. Mos. 28, 17; 2. M. 20, 24; 21, 14; 22, 8f.; 23, 17 usw., und daß z. B. nach Sichem bzw. Silo sogleich in der Richterzeit eine gewisse Kultuszentralisation bestand, ist unleugbar Jos. 24, 1ff.; 5. Mos. 27, 11ff.; 1. Sam. 1—4.

Andrerseits werden wir auf jeden Fall durch folgende Momente in das älteste Stadium der Volksgeschichte zurückgeführt: die Ansiedelung in Palästina gehört nach 20, 24f.; 21, 13 noch der Zukunft an; ein König existiert noch nicht, nur Stammesfürsten 22, 27, Schoche, die nach 4. Mos. 7, 10ff., aber auch 1. M. 34, 2 zu beurteilen sind (im Unterschiede z. B. von 5. M. 17, 14); keine Spur eines weltlichen Richter- oder Beamtenstandes 21, 6; 22, 8, 10 (vgl. dagegen z. B. 2. M. 18, 21 und vollends Deut. 17, 9ff.; 19, 17f.). Wird so das städtische und staatliche Leben, wie es sich seit David und Salomo entwickelt hat, noch ganz ignoriert, so muß die Ausbildung dieses Rechtsbuches spätestens in die Richterzeit verlegt werden — man hat z. B. an die Priesterschaft von Silo oder Bethel gedacht —. Tatsächlich mag in jener manches aus dem kanaanäischen Bauern- und Sakralrecht Aufnahme gefunden haben. Aber der Kern wird wahrscheinlich in die mosaische Ära zurückreichen; 20, 22—26; 22, 20—29; 23, 1—9 zeugen noch von dem primitiven Kult und der Brüderlichkeitsethik der ersten mosaischen Gemeinde. Wäre das Bb. erst der Niederschlag der Revolution Jehus (MENES), so würde es sicher ganz anders aussehen vgl. z. B. 2. Kön. 12, 10—17.

Der Fund des Hammurapikodex in Susa sowie der assyrischen und hethitischen Gesetze hat die Forschung betreffs des Bundesbuches in ein neues Stadium gerückt. Es hat sich herausgestellt, daß in Stoff wie Anordnung der gesetzlichen Bestimmungen (speziell der *Mischpatim* des Bb.) auffallende Berührungen vorliegen. Damit aber ist das letzte Bedenken gegen die Herkunft des Bb. aus der Vorkönigszeit gehoben: der israelitische Gesetzgeber hat überhaupt nicht ein neues Gesetz aus

dem Nichts geschaffen, sondern ein seit dem Beginn des 2. Jahrtausends bereits im ganzen westlichen Asien verbreitetes Recht im Geiste der ihm gewordenen Offenbarung neu bearbeitet, geläutert, vertieft. In sozialer Beziehung ist ihm der Hammurapikodex voraus (vgl. die Bestimmungen betreffs Blutrache, Stellung des Weibes u. a.), in sittlich-religiöser Beziehung steht der Mosekodex unvergleichlich höher (vgl. das Verhältnis zu den Sklaven, Schuldnern, Zauberern, Feinden u. a.).

c) *Der sog. jahwistische Dekalog* 2. M. 34, 10—27. Auch der Jahwist überliefert eine Reihe von Vorschriften, auf Grund derer Gott am Sinai einen Bund mit dem Volke geschlossen habe. Seitdem Goethe *Was stund auf den Tafeln des Bundes?* zum ersten Male den Gedanken ausgesprochen, daß uns hier die ursprüngliche Überlieferung über den Inhalt des Zehngebots erhalten sei, hat diese Anschauung bis auf unsere Tage (vgl. Wellhausen u. v. a.) Anhänger gefunden. Aber sie läßt sich nicht halten.

Erstens läßt sich ohne Gewaltsamkeit überhaupt kein Zehngebot herausbringen (vgl. den Versuch von Cornill i. d. Wellhausenfestschrift 1914, S. 109—113), wie denn 34, 28 auch gar nicht mehr dem Jahwisten, sondern dem Elohisten gehört und unmittelbar an v. 1—5 anschließt. Zweitens ist hier so Verschiedenartiges zusammengearbeitet, daß man überhaupt nicht an eine ursprüngliche Zusammengehörigkeit denken kann (V 18 Mazzotfest, 19, 20 Erstgeburtsgebot, 21 Sabbatgebot, 22 Wochen- und Lesefest!). Vollends naiv ist die Behauptung, Ex. 20 müsse jünger als 34 sein, weil hier nur die gegossenen Bilder, dort aber Gottesbilder überhaupt verboten würden, denn hielt man die gegossenen Bilder für ein Vergehen gegen die Gottheit, so gewiß die geschnitzten oder gekneteten erst recht.

Es ist vielmehr einfach zu konstatieren, daß wir hier Trümmer des bei E geordnet erhaltenen Dekalogs und der kultischen Bestimmungen des Bb. vor uns haben: V. 14 = 1. Gebot; 17 = 2. Gebot; 18 = Bb. 23, 15; 19 f. = 22, 28 b, 29; 21 = 4. Gebot; 22 f. = 23, 16 f.; 25, 26 = 23, 18 f. Ob die jahwistische Tradition sich von vornherein auf diese Trümmer der mosaischen Gebote beschränkte, oder ob die Reduzierung erst ein Werk eines späteren Redaktors ist, der sich darauf beschränkte, einiges formell Abweichende aus J nachzutragen, wird kaum je entschieden werden. Vgl. ZEAT S. 23—26 und Gressmann *Mose* S. 473 f. Jedenfalls scheint der Jahwist nur eine (aus Qadesch stammende?) Gebotesammlung als Grundlage des Bundes zwischen Gott und Volk gekannt zu haben, während der Elohist zwei, eine von Sichem und eine vom Horeb.

Aber auch trotz des desolaten Zustandes der Überlieferung in diesem Punkte können wir 3 wichtige Schlüsse aus ihr ziehen: α) Die Tradition von Gesetzen ist bei dem (jüngeren) Elohisten eine exaktere als bei dem (älteren) Jahwisten. Kein Wunder, denn jener enthält priesterliche Über-

lieferung, dieser weit stärker Volkstradition vgl. § 6 und 7. Von den Priestern aber, die die Gerichtsbarkeit innehatten, heißt es schon in der Richterzeit, daß sie die Aufgabe haben, *Gottes Wort zu hüten und seinen Bund zu bewahren* 5. M. 33, 9, vgl. Hos. 8, 1. β) Auch J hat nicht nur den Dekalog, sondern auch dem Bb. ähnliche Gebote auf Mose zurückgeführt. γ) Andrerseits sehen wir auch, wie frei das Volk in der ersten Periode der Geschichte dem Buchstaben des göttlichen Gesetzes gegenüberstand; sogar der Dekalog wurde im Hinblick auf die konkreten Verhältnisse in Kanaan von ihm formell umgestaltet, im 1. G. *nicht einen andern Gott* statt *andere Götter*, im 2. *Gußbild* statt *Schnitzbild oder Abbild*, im 4. Beschränkung der Ruhe *auf die Zeit des Pflügens und der Ernte*.

d) *Das Zwölfgebot von Sichem* 5. M. 27, 15—26.

Ein noch selbständigerer Nebentrieb des Dekalogs, dessen Formulierung der Richterzeit entstammen dürfte, hat in der Hauptsache fast intakt im jetzigen Deuteronomium Aufnahme gefunden, er entstammt aber, wie der Grundstock dieses ganzen Kapitels, dem Elohisten. Die Verse enthalten ein Stück der bei der Feier der Bundschließung in Sichem (nach der Verlesung des Bb.) üblichen Liturgie. Dadurch, daß jetzt 5. M. 12—26 zwischen 11, 29 f. und 27 eingeschoben und 27 deuteronomisch überarbeitet ist, ist allerdings manches im Zusammenhange unklar geworden, in V. 14 ist das *die Leviten* Einschub, der nicht zu V. 11—13 stimmt. Aber schon der Umstand, daß in diesen Levi als ein Stamm wie die anderen erscheint, beweist ihr Alter. In den Flüchen tritt uns die ganze religiöse, familiäre und staatliche Unsicherheit der Richterzeit entgegen, das 2., 5., 7., 8., 6. Gebot des Dekalogs sind wieder im Hinblick auf konkrete Zeitverhältnisse in Kanaan umgestaltet. (Vgl. Gressmann SchAT II S. 235 ff., etwas anders vor ihm Erbt *Hebräer* S. 33 ff.: neuerdings Mowinckel *Psalmenstudien* V. S. 97 ff.).

Daß V. 15—26 nicht deuteronomistisch sind, wird allgemein zugegeben; den Passus dann aber für nachdeuteronomisch halten, heißt, die Geschichte auf den Kopf stellen. Es finden sich in ihm Wendungen, die in keinem andern Gesetze wiederkehren, andererseits auch solche, die wir in P wiederfinden, aber dieser hat viel altes Material verarbeitet.

e) *Das Heiligkeitsgesetz* 3. M. 17—26.

In die Priesterschrift (vgl. § 9) ist ein großes Gesetzeskorpus aufgenommen, das zwar von dem Verfasser jener ebenfalls überarbeitet ist, dessen Eigenart und Geschlossenheit aber doch dadurch nicht so alteriert ist, daß es sich nicht auch jetzt noch als ein vordem selbständiges, weit älteres Korpus von der übrigen Schrift abhebe. Klostermann hat mit Recht für dasselbe den Titel *Heiligkeitsgesetz* eingeführt, weil die Grundforderung die ist, heilig zu sein, wie Gott heilig ist 19, 2; 20, 7 usw.

Die langen Verhandlungen, ob dies Gesetz dem **Ezechiel**, mit dem es sich besonders nahe berührt, voraufgehe oder nachfolge, neigen sich je

länger je mehr zugunsten der ersten Annahme; es muß nur daneben festgehalten werden, daß später auch das Heiligkeitsgesetz wieder auf Grund des Ezechiel wie vom Verfasser von P, von dem z. B. 27 stammt, bearbeitet sein kann.

Damit ist aber das Problem erst in seinem ersten Stadium gelöst. Die zweite Frage ist die, ob der Verf. von H vor oder nach D geschrieben. Jenes ist das Wahrscheinlichere, weil er in 17 noch nicht wie D einen Unterschied zwischen kultischer und profaner Schlachtung macht. Doch sei dem, wie ihm sei, auf jeden Fall hat der Verf. von H auch seinerseits wieder älteres Material verarbeitet. Besonders MERX hat bewiesen, wie unter leichter Hülle überall noch das Ritual der einst vielen Höhen hindurchleuchtet. Wird dieses Ritual schon an sich durch die Jahrhunderte in der Hauptsache immer gleich geblieben sein, so zeigen speziell die Gesetze über den Ausschluß ägyptisch-kanaanitischer ethischer und kultischer Unsitten 18, 1 ff.; 20, 2 ff. (letzteres eine Variation des ersteren mit Angabe der Strafen), daß die letzten Wurzeln dieses Gesetzes in der vorköniglichen Zeit, zum Teil noch darüber hinaus in der der Wüstenwanderung liegen vgl. 17, 7. Das 19. Kapitel ist einfach ein Doppelgänger zu Dekalog und Bundesbuch wie 2. M. 34 und zeigt uns, wie diese einmal in Gibeon oder sonstwo gestaltet waren. Auch bei den die Priester und Opfer betreffenden Gesetzen 21; 22 wie bei der Festgesetzgebung 23 läßt sich unschwer das alte Material herauslösen (vgl. *die Priester* ohne den Zusatz *Söhne Aarons* usw.). Sogar die Bestimmungen betreffs des Oberpriesters 21, 10—15 können sehr alt sein, denn jedes alte Heiligtum hatte einen solchen vgl. Silo, Bethel, Jerusalem. Die Homilie 26 stammt natürlich erst aus prophetischer Zeit vgl. 5. M. 32, aber daß sie exilisch sein müsse, ist eine sehr unsichere Behauptung; hätte man sich damals nicht den Segen V. 3 bis 13 gespart? Ob Ezechiel 34, 25 ff. von Lev. 26, 3—13 abhängig ist oder umgekehrt, läßt sich sicher nicht entscheiden. Vgl. ZEAT S. 26—29. Einen neuen energischen Versuch, das alte Material in Lev. 17—26, die er allerdings für kein geschlossenes Gesetzkorpus hält, herauszuschälen, hat EERDMANS (a. a. O. IV S. 83—135) unternommen.

3. Erzählende Stücke des Pentateuch.

NÖLDEKE *Untersuchungen zur Kritik des A. T.* 1869 S. 156—172; SELLIN *Melchisedek* NKZ 1905 S. 929 ff.; WILKE *War Abraham e. geschichtl. Person?* 1907; MEINHOLD 1. *Mose* 14 1911; KÖNIG NKZ 1912 S. 425 ff.; BÖHL *Die Könige v. Gen.* 14. ZAW. 1916 S. 65 ff.; ders. *Tud'alia I Zeitgenosse Abrahams, um 1650 v. Chr.*, ZAW. 1924 S. 148—153; ders. *Das Zeitalter Abrahams* 1930; JIRKU *Altorient. Kommentar z. A. T.* 1923 S. 56—61.

Das Kapitel erzählt von Abrahams siegreichem Beutezuge gegen ein Heer der Könige des Ostens und seiner Begegnung mit Melchisedeq, König von Salem. Es sticht nach Form und Inhalt vollständig ab von allem, was uns sonst im 1. B. Mose berichtet ist, kann deswegen auch in keiner der späteren Quellen sicher untergebracht werden.

Am meisten Berührungen hat es noch mit E vgl. 1. M. 21, 22 ff.; Jos. 10, 1 ff.; 24, 2, und es muß mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß es einmal die Einleitung dieser Schrift war (daher bei der ersten Einführung V. 13 *Abram der Hebräer*, V. 12 b ist Glosse). Andernfalls ist es erst später eingefügt.

Im Gegensatz zu der lange herrschenden Auffassung, daß wir es hier mit einem späteren Midrasch aus babylonischer oder gar makkabäischer Zeit, zur Verherrlichung Abrahams und Jerusalems geschrieben, zu tun hätten, haben die neueren Forschungen im alten Orient das Alter des Kapitels und die Annahme eines historischen Kernes desselben wieder sehr wahrscheinlich gemacht.

Zwei der Namen der Könige des Ostens sind in der Keilschriftliteratur bereits gefunden (*Amrafel = Amurru apil, Arjok = Eri Äku*), der dritte ist als gut elamitisch nachgewiesen (*Kedorlaomer = Kudur-Lagamar*), die der kananäischen Könige haben ihre Analoga in den Tell-el Amarnatafeln; daß elamitische Könige Herrschaft über Babylon ausgeübt, daß um 2000 v. Chr. Beutezüge von Babylon in das *Westland* unternommen sind, ist verbürgt; Abrams, des Chabirifürsten, Klientelverhältnis zu den kanaanitischen Fürsten V 13 ist durch die Tell-el Amarnatafeln illustriert, *Urusalim* als kanaanitischer Name Jerusalems verbürgt, der Gottesglaube, das Priesterkönigtum Melchisedeqs durch babylonische und palästinensische Funde aus der Mitte des 2. Jahrtausends durchaus wahrscheinlich gemacht. Die *Chori*, die man früher allgemein als Nomen appellativum deutete, sind durch die Inschriften tatsächlich als Bevölkerungsname erwiesen *(Charu, Churriter)*. Wird dasselbe nicht auch von den *Rephaim* usw. gelten? Aber auch der Inhalt des Kapitels ist historisch vorstellbar, wenn man es nur richtig interpretiert — so den nächtlichen Überfall — und von späteren Glossen säubert. Solche sind ja in reichem Maße vorhanden. Doch auch abgesehen von ihnen muß mit der Tatsache gerechnet werden, daß der Bericht, bevor er die jetzige Gestalt erhielt, lange durch den Volksmund gegangen sein kann, wobei z. B. auch mehrere Beutezüge östlicher Könige in einen zusammengeflossen und die Pointe: 4 gegen 5 wie die *mythische* Zahl 318 (V. 14), die sich übrigens ausgerechnet auch gerade in der altorientalischen Literatur des 15. Jahrh. wiederfindet (1 Prinzessin + 317 Mädchen, *die Auserlesensten der Abgeschlossenen* s. Erman *Ägypten* S. 114), hineingekommen sein könnte.

Woher aber stammt letzlich der Bericht? Alles führt darauf, daß er Übertragung einer kanaanitischen Denkschrift ist, die etwa im 14. Jahrh. in Keilschrift im Archive zu Jerusalem deponiert war und David bei der Eroberung von Jebus in die Hände fiel. Für die nichtisraelitische Herkunft spricht *a*) das *Abram der Hebräer* V. 13, *b*) die vielen beigefügten Erklärungen von alten Namen, *c*) sprachliche Eigentümlichkeiten (besonders in V. 14 *chanikim!*, 15, 17 b, und der Stil in V. 1, 2, 9). Schaltet man die erklärenden Glossen und besonders auch V. 17 a, 20—24, die Erzählung von dem Begegnis mit dem nach V. 10 bereits toten König von Sodom aus, in der eine spätere israelitische Wucherung zu sehen ist, durch die Abrams Unterordnung unter Melchisedeq etwas paralysiert werden sollte, so können wir aus V. 1—16, 17 b, 18, 19, noch den alten kanaanitischen Bericht rekonstruieren, der uns in Abram einen nach Jerusalem steuernden tapferen Chabirifürsten kennen lehrt und ein unbezweifelbares Dokument für die Geschichtlichkeit desselben ist. Die israelitische Tradition konservierte diesen Bericht, weil er die Heiligkeit Jerusalems schon in alter Zeit legitimierte, vgl. 1. Mos. 28, 22.

Andere neuere Forscher wie Kittel a. a. O. I S. 448 ff., Lehmann-Haupt *Israel* S. 9 betonen den sagenhaften Einschlag des Kapitels noch etwas stärker als wir oder reduzieren den historischen Kern desselben auf

manche Einzelheiten (wie z. B. GUNKEL *Genesis*[2] S. 288 auf die Königsnamen, den geschichtlichen Rahmen und die Melchisedeqgestalt), aber die Annahme, daß ein solcher überhaupt vorhanden sei, ist gegenüber einstiger Hyperkritik in Zunahme begriffen. Die chronologische Schwierigkeit, die sich infolge dieses Berichtes bei einer Gleichzeitigkeit Abrahams mit Hammurapi (um 1900) ergab, sucht BÖHL dadurch zu heben, daß er die Namen der Könige des Ostens zum Teil mit solchen identifiziert, die uns als Hethiter- bzw. Mitannifürsten in den Tafeln von Boghazköi begegnen (bes. *Tid'al* = *Tudchalia* I od. II, *Amraphel* = *Amurru apil*). Dann hätte sich der Vorgang im 17. od. 15. Jahrh. abgespielt, eine tatsächlich sehr erwägenswerte Hypothese.

Nur an diesem einen handgreiflichen Beispiel wollten wir klar machen, daß auch bereits in feste literarische Formen gegossene Erzählungen von den späteren Quellen aufgenommen sind. Diese Kategorie ist damit aber nicht erschöpft.

Zunächst ist ganz selbstverständlich, daß in vielen Listen, die jene darbieten, ebenfalls altes Material vorliegt, mag dasselbe auch vielfach bald schematisiert, bald in einen unzutreffenden Zusammenhang eingefügt sein. Über die Zeiten, in denen man annahm, jene seien nichts weiter als Spielereien einiger nachexilischer Priester, sind wir hinaus. Die überlieferten Namen sind als wirklich alte durch sabäische und babylonische Funde glänzend gerechtfertigt, und die Listen von Ta'annek haben eine Probe geliefert für den Reichtum an Namenlisten, den die palästinensischen Archive in sich bargen. Zu nennen sind in erster Linie die Liste edomitischer Könige bis auf David 1. M. 36, 31—39, die wohl von J überliefert ist, daneben die von P dargebotene Liste der Stammesscheche in der mosaischen Zeit 4. M. 1, 4 ff.; 7, 10 ff.; 13, 4 ff., deren mit Amm, Zur, Schaddai und El zusammengesetzte Namen unleugbar der ersten Periode israelitischer Geschichte entsprechen (vgl. HOMMEL a. a. O. S. 298—302) sowie die Liste der Geschlechter 26, 5—51 und Lagerstätten 4. M. 33, die zwar überarbeitet, aber kaum frei erfunden ist, auch E hat eine solche gehabt, die jetzt nach 5. M. 10, 6 f. versprengt, ursprünglich 4. M. 21, 11—15 stand. Vgl. ZEAT S. 51 ff.

Daneben aber soll doch auch erwähnt werden, daß, je mehr die wissenschaftliche Erforschung von Stil und Metrum in AT fortschreiten wird, die erst seit ein paar Jahrzehnten begonnen hat, um so deutlicher auch werden wird, welche Erzählungen bereits, ehe sie von den Verfassern der hernach festzustellenden Quellen übernommen wurden, bis auf verschwindende stilistische Eigentümlichkeiten festgeformt waren, und welche aus altem Erzählungsmaterial neu von ihnen gegossen sind. Man denke an einzelne Urgeschichten (mit dem noch durchschimmernden einstigen Polytheismus), an die Sodomerzählungen (mit den 3 Männern), an Jaqobs Ringkampf, an die Josef-, die Bileamgeschichten, die sich auch innerhalb der späteren Quellen so sehr ihren originellen Charakter gewahrt haben, daß man sie als ursprünglich selbständige Novellen betrachten kann.

§ 6. Die sog. jahwistische Quelle.

BUDDE *Die biblische Urgeschichte* 1883; LUTHER *Die Persönlichkeit des Jahwisten* in E. MEYER *Die Israeliten* 1906 S. 105—173; SACHSSE *Die Bedeutung des Namen Israel* 1910; PROCKSCH *Genesis* S. 16 ff.; KITTEL a. a. O. I S. 299 ff.; EICHRODT *Die Quellen der Genesis* 1916 S. 110—140

Man nennt eine Quelle des Pentateuch die jahwistische, weil eins ihrer Merkmale, an dem ihre Existenz zuerst erkannt ist, das ist, daß sie im Unterschiede von den andern auch schon vor Mose fast stets und anstandslos den Gottesnamen Jahwe gebraucht. Sie hat aber überhaupt eine ganz charakteristische Sprache und Erzählungsweise, an der die ihr zugehörenden Abschnitte leicht erkennbar sind.

Einige ihrer Merkmale sind folgende. Sie nennt den Gesetzgebungsberg *Sinai* (nicht *Horeb*) den 3. Erzvater *Israel* statt *Jaqob* von 1. M. 32, 29 bzw. 35, 18 an, die Bewohner Palästinas Kananiter. Sie sagt אֲדָמָה (Erdboden), יָלַד (erzeugen), אִישׁ ׀ אִשָּׁה (Mann und Weib), אָלָה (Eid), בְּאֲבָה (bis), יְרוּת (Teile), יָדַע (geschlechtlichen Umgang pflegen), שָׂפָה (Sprache), שִׁפְחָה (Magd), hat Vorliebe für כָּצָא חֵן (Gnade finden), הַפַּעַם (diesmal), טֶרֶם (bevor), קָרָא בְּשֵׁם (den Namen anrufen). Als charakteristisches Merkmal ihrer Erzählungsweise fällt besonders das Frische, Anschauliche, bisweilen auch Derbe der Darstellung auf, das Naive, Naturwüchsige, Reflexionslose in der Schilderung alles dessen, was mit Gott und Mensch zusammenhängt: Erscheinungen Gottes in einfacher Menschengestalt, Anthropomorphismen, von jeher Opfer, Unterscheidung von Rein und Unrein und Orakel. Wenn auch infolge von Zusammenflechtung und Redaktionsarbeit hie und da eine Eigentümlichkeit verwischt und bei manchen Versen einfach eine Entwirrung unmöglich ist, so kann doch auch der Laie bald die ihr zugehörigen Abschnitte unschwer von denen anderer Quellen unterscheiden.

Ohne uns in eine haarspaltende Analyse einzulassen, führen wir die Abschnitte des Pentateuchs auf, die in fast vollständiger Übereinstimmung J zugeschrieben werden († bedeutet *gemischt mit einer andern Quelle*): I. M. 2, 4b—4, 26; 5, 29; 6, 1—8; 7 u. 8† mit P; 9, 18—27; 10, 8—19, 25—30; 11, 1—9, 28—30; 12; 13; 15† mit E; 16, 1—14; 18, 1—19, 28, 30—38; 21, 1b, 2a, 6b, 7, 25—33; 22, 15—18, 20—24; 24—27; 28, 13—16; 29, 2—14, 31—35; 30, 9—16, 24—43; 31, 46—50; 32 bis 34† mit E; 37† mit E; 38; 39; 42, 38—44, 34; 46, 28—34; 47, 13 bis 31; 49, 1—27; 50, 1—11. 2. M. 1, 8—12; 2, 11—23; 3—5† mit E; 7—10† mit E u. P; 11, 4—8; 12, 21—27; 13, 3—16; 14† mit E u. P; 15, 22—27; 16, 25—30; 19, 20—25; 24, 9—11; 32, 9—14; 33, 12—34, 28. 4. M. 10, 29—32; 13, 14 u. 16† mit E u. P; 20—22† mit E u. P; 24; 25, 1—5† mit E; 32† mit E u. P. 5. M. 34 einige Verse.

Der Jahwist hat danach mit der Schöpfung des Menschen im Garten Eden begonnen, die Entstehung und das Wachsen der Sünde und die immer von neuem über dieselbe ergehenden göttlichen Gerichte geschildert, die aber zugleich immer Aussonderungen von Menschen sind, welche Gegenstand erneuter und erhöhter göttlicher Gnade sein sollen. Die Auswählung erreicht ihren Höhepunkt in Abraham, dem der Besitz Kanaans verheißen

und der zum Mittelpunkte einer neuen Völkergeschichte gemacht wird, dessen Familiengeschichte erzählt wird bis hin zu dem Kommen der Familie nach Ägypten, wo sie ein Volk wird. Es folgt die wunderbare Rettung dieses Volkes aus Ägypten durch Mose (Aaron ist nicht vorhanden), der Zug zum Sinai, daselbst die Mitteilung von Geboten und die Zusicherung, daß Jahwe mit ins Land der Verheißung ziehen werde, der Aufenthalt in der Wüste und Zug bis an die Grenze des zugesprochenen Landes, wo Mose stirbt. Es muß aber schon hier hinzugefügt werden, daß die Bb. Josua und Richter eine Fortsetzung dieser Quelle, die nach den zuvor an die Patriarchen ergangenen Verheißungen unbedingt erwartet werden muß, enthalten, in der von der Eroberung des Berglandes durch die Stämme erzählt wird, während die Ebenen Israel erst zufallen zu der Zeit, da *Israel stark geworden.*

Die überaus schwierige Frage der Entstehung der Quelle ist dahin zu beantworten, daß dieselbe mit hoher Wahrscheinlichkeit die älteste schriftliche Darstellung der Gesamtgeschichte des Jahwevolkes repräsentiert und daher auch für die älteste unter den 4 sog. pentateuchischen Quellen zu halten, daß sie in Juda entstanden ist, und zwar in der davidisch-salomonischen Ära. Sie scheint von einem Manne am judäischen Königshofe verfaßt zu sein, der die Traditionen seines Volkes sammelte, um urkundlich den Beweis für die göttliche Legitimation der Ansprüche Israels auf Palästina und der Stellung seiner Dynastie als Großmacht zu erbringen. Während die ältere Zeit Israel durch den Auszug aus Ägypten erwählt sein ließ, vgl. Ex. 20, 2 usw., ist der Gedanke einer Erwählung in Abraham sein Werk.

Es sind bei dieser Frage zunächst 2 Vorfragen zu beantworten: a) Wo ist die **Heimat** der Quelle? Darauf kann geradezu sicher geantwortet werden: in Juda. Juda spielt in der Josefgeschichte die Rolle des Erstgeborenen 1. M. 37, 26; 43, 3, 8—10; 44, 14—34. Die älteste Geschichte gerade dieses Stammes wird uns hier geboten 1. M. 38, ihm wird der reichste Segen des Jaqob zuteil 49, 10—12, um ihn konzentriert sich das Interesse bei der Eroberung des Landes in erster Linie (Richt. 1, 1—21, dazu II A § 2), und vor allem: das jüdische Hebron wird als der durch das Wohnen der Patriarchen geweihteste Platz angesehn 1. Mos. 13, 18; 18, 1; 37, 1 4.

b) Ist die Quelle die älteste, d. h. **älter als der Elohist?** Diese Frage ist ungleich schwerer als die erste, sicher überhaupt nicht zu beantworten, weswegen denn auch die Meinungen differieren. Immerhin wird gesagt werden können, daß mit weit höherer Wahrscheinlichkeit die jahwistische Quelle für die ältere zu halten ist, insofern man folgendes beobachtet: α) Die ganze Schilderungsweise J's macht entschieden trotz vieler altertümlicher Aphorismen, die E eingestreut hat, einen natürlicheren, anschaulicheren und daher noch ursprünglicheren Eindruck als die dieses. Man vgl. 1. M. 30, 28—43 (J) mit 30, 1—12 (E); 26, 1—13 (J) mit 20, 1—17; 21, 22—31 (E); 30, 14—16 (J) mit 30, 17, 18 (E). β) Speziell die religiösen

Anschauungen E's scheinen fortgeschrittener zu sein als die J's: hier er scheint die Gottheit wie ein Mensch auf Erden, steigt vom Himmel herab, ißt und trinkt, ist eifersüchtig, empfindet Reue usw. Dort spricht sie nur vom Himmel herab, erscheint selbst nicht 21, 17; 22, 11. Dort ist Jahwe seit den Tagen des Enosch bekannt 4, 26, hier tut er sich erst seit denen des Mose als solcher kund 2. M. 3, 14 ff. Auch darin, daß E im Unterschiede von J keine Urgeschichte darbietet, kann eher ein fortgeschrittenes religiöses Nachdenken gefunden werden, als in ihrer Darbietung, handelt es sich doch um Erzählungen, deren einstmals mythischer Charakter trotz des neuen Offenbarungsgehaltes nicht ganz verschwunden war, vgl. 6, 1 ff.; 11, 7, der Jahwe von 3, 8 usw. vertrug sich nicht mit der geistigen Vorstellung von E. γ) Ebenso verrät E ein schärferes sittliches Urteil, vgl. Gen. 27, 11 ff.; 31, 6 ff. und 20, 12 (E) mit 12, 10 ff. (J). Andrerseits muß aber betont werden, daß diese Argumentation nicht von zwingender Stringenz ist; durch Herleitung beider Werke aus verschiedenen Volkskreisen könnte die verschiedene religiöse Höhenlage schließlich auch erklärt werden.

Ist aber die Antwort auf die Frage a richtig gewesen, so ist damit auch schon der **Anfangszeitpunkt** der Entstehung der Quelle J gefunden. Vor David kann sie dann nicht geschrieben sein. Ihr Thema ist, daß der Schöpfer der Völker seinem erwählten Volke Israel seit Abraham Kanaan zu dauerndem, glücklichem und ausschließlichem Besitze gegeben habe und daß dies Volk Jahwes das gesegnetste des Erdkreises, ja, die Segensquelle für diesen sei. Ist schon damit die Zeit ausgeschlossen, da die Kanaaniter noch neben Israel als Herren im Lande wohnten, und da vollends der Stamm Juda noch durch den Bezirk der Jebusiter vom übrigen Israel abgesprengt war vgl. Richt. 1, 21; 5; 15, 11; 5. M. 33, 7; 1. Sam. 15, 2 ff., also ein einheitliches Israel gar nicht existierte, so leuchtet ja auch deutlich hindurch, daß die Quelle schon das judäische Königtum voraussetzt 1. M. 36, 31; 49, 8 ff.; 4. M. 24, 18.

Ebenso ist aber damit auch schon die **unterste Grenze** der Entstehung gefunden: es fehlt die leiseste Anspielung auf die Reichsspaltung, wie denn nach derselben überhaupt das von keiner Reflexion und keinem Skeptizismus getrübte naiv sichere Bewußtsein der Erwählung des ganzen Volkes, das sich in dem ganzen Werke verrät, kaum vorstellbar ist. Dasselbe muß der davidisch-salomonischen Ära entstammen. Und eine ganze Reihe von Einzelbeobachtungen läßt uns noch konkreter die zweite Hälfte der Regierung Davids und die erste Salomos als die Zeit der Ausarbeitung erscheinen.

a) Die immer wiederkehrende Anspielung darauf, daß die Kanaaniter nicht ausgerottet, wohl aber aus Herren Sklaven geworden sind 1. M. 9, 25; 12, 6; 13, 7; Richt. 1, 21, 28, ist unmittelbare Spiegelung von 2. Sam. 5, 6 ff.; 24, 16 ff.; 1. Kön. 9, 15 ff., 21. Man stellt sich freilich vielfach vor, die Fronpflicht jener habe erst unter Salomo begonnen, aber gab es nicht auch schon unter David einen Befehlshaber der *Fronarbeiter* 2. Sam. 20, 24? Und es ist eine unvollziehbare Vorstellung, jener habe Kriege in Aram, Edom usw. geführt, ohne Herr im eigenen Lande zu sein. Wie viel uns an Nachrichten über die Niederzwingung der Kanaaniter schon unter Saul (1. Sam. 14, 47 f.) verloren gegangen ist, darauf eröffnen die Anspielungen 2. Sam. 4, 2 b, 3 und 21, 2 eine überraschende Perspektive. b) Der absolut sichere naive Glaube an Jahwe, auch als den Weltgott, der uns in der ganzen Schrift entgegentritt, weiß noch nichts von dem religiösen Riß, der seit der zweiten Hälfte der Regierung Salomos im Volksbewußtsein Israels klaffte vgl. 1. Kön. 11. c) Das Gefühl, das gesegnetste aller Völker zu sein, das blinde Vertrauen auf die göttliche Erwählung und

Führung vom 1. M. 12, 2ff. usw. spiegelt sich ebenfalls 1. Sam. 18, 17; 25, 28; 2. Sam. 5, 12; 8, 14f.; 14, 13; 21, 3b; 1. Kön. 5, 1—5; 10, 1ff. usw. d) Die vorausgesetzten kultischen Verhältnisse, die Vielheit heiliger Stätten, darunter in erster Linie das judäische Hebron (vgl. zu diesem 2. Sam. 5, 3; 15, 7!), die naive Anerkennung von Sichem und Bethel in Nordisrael als altgeweihter Plätze daneben 1. M. 12, 6f., 8, das absolute Schweigen über den jerusalemischen Tempel (denn 2. M. 34, 26 bezieht sich auf jedes Stammesheiligtum, und Jos. 9, 23, 27 ist die Quellenzugehörigkeit unsicher, kann sich auch auf das Jahweheiligtum in Gibeon beziehen, vgl. 1. Kön. 3, 4; 2. Sam. 21, 6, 9), die Erwähnung des gerade aus Davids Zeit so bekannten priesterlichen Jahweorakels 1. M. 25, 22; Richt. 1, 1, dagegen das Fehlen der Offenbarung durch *Nebiim*, die selbstverständliche Annahme einer bildlosen Jahweverehrung bei den Vätern im Gegensatz zu dem nachjerobeamischen Bilderdienste usw., das alles führt uns in jene Zeit.

Andrerseits ist bis jetzt noch nie ein einigermaßen haltbares Argument dafür erbracht, daß die Quelle aus nachsalomonischer Zeit stammt, so verbreitet die Annahme auch ist. 1. M. 27, 40b (die Anspielung auf den Abfall der Edomiter unter Joram) ist eine spätere Glosse. Nur ganz allgemeine, im Grunde aber auf falschen Vorstellungen aufgebaute Erwägungen literaturgeschichtlicher und religionsgeschichtlicher Art — veraltete Hypothesen von dem Alter der Schreibkunst und Schriftstellerei in Israel, der Bekanntschaft mit ursprünglich babylonischen Mythen, von dem altisraelitischen Gottesglauben, den man qualitativ von dem prophetischem unterscheiden wollte u. dgl. — haben jene Meinung herbeigeführt, die aber immer mehr im Schwinden begriffen ist.

Viel erörtert ist die Frage der Einheitlichkeit der Quelle. Und richtig an diesen Erörterungen ist, daß dieselbe, besonders in der Urgeschichte 1. M. 2—11 nicht derartig einheitlich ist, daß sie ein Mann erstmalig in einem Zuge geschrieben haben könnte. Aber schließlich ist es doch eine ganz bestimmt ausgeprägte religiöse und schriftstellerische, geradezu künstlerische und prophetische Individualität, die sich in der ganzen Schrift verrät, die ein ganz bestimmtes Thema sich gesetzt hat, mag sie auch manchmal nur schwer des verschiedenartigen Stoffes, den sie bearbeitend verband, Herr geworden sein (vgl. Kittel I S. 301f. II S. 244ff.; Procksch *Genesis* S. 16ff.).

Ganz abgesehen von der Sprache sträubt sich auch die konzentrierte Einheitlichkeit der Ideen gegen eine Aufteilung des Stoffes auf eine *Schule*. Eine rekabitische Tendenz hat freilich Luther ganz mit Unrecht finden wollen, die Schrift ist durch und durch *kulturfreudig*, wohl aber hat er mit Recht darauf aufmerksam gemacht, daß bei J und nur bei ihm im Gegensatz zur sonstigen Volksanschauung der Spätgeborene unter besonderem göttlichen Schutze gegenüber dem Erstgeborenen steht. Die Gottesvorstellung wie der göttliche Geschichtsplan, aber auch die Form des Erzählens ist in der ganzen Quelle identisch; alles trägt das Siegel eines Geistes, vor allem der die ganze ältere Auffassung umgestaltende Gedanke der Erwählung in Abraham. Andrerseits ist ganz gewiß, daß uns in der jahwistischen Paradieserzählung 2 Rezensionen begegnen vgl. 2, 9 und 3, 3; 3, 23 und 3, 22, 24, daß uns 4, 16bff. eine ganz andere Version über Qain entgegentritt als 4, 14f.; 4, 26 widerstreitet direkt 4, 1ff., und vor allem verrät sich,

wie BUDDE bewiesen hat, 4, 20—22; 6, 4; 9, 20—27 eine Überlieferung, die von der Sintflut nichts gewußt hat. Wollte jener auf Grund dessen 3 Schichten in der Urgeschichte unterscheiden, so hat, darüber hinausgehend, GUNKEL nicht nur in der ganzen Ur-, sondern auch in der jahwistischen Patriarchengeschichte einen doppelten Faden nachweisen wollen, an den dann aber weiter noch vereinzelte jahwistische Stücke gereiht wären. Und am konsequentesten hat SMEND, dem in der Hauptsache EICHRODT nachdrücklich zustimmt, einen fortlaufenden J^2, der direkt J^1 ersetzen sollte, nachzuweisen gesucht. Aber so gewiß in vielem von dem Material, das er als J^2 herausstellt, eine besonders nahe Geistesverwandtschaft vorliegt, so wenig kann dasselbe je eine selbständige zusammenhängende Schrift gewesen sein. Die literarischen Verbindungsfäden, die er knüpft, sind vielfach ganz künstliche. Dasselbe gilt von EISSFELDTS Unterscheidung einer Laienquelle (L) und eines Jahwisten (J). Alle diese Untersuchungen, so nötig und berechtigt sie sind, werden kaum zu einem andern Ziele führen, als zur Auflösung der Quelle in die vielen verschiedenen und verschieden alten Einzelsagen, die sicher einmal vor J an verschiedenen Stellen des Landes im Volksmunde lebten.

Viel näherliegend ist die Vermutung, daß von einem Verfasser auf einen vorliegenden Faden bald von hier, bald von dort Einzelerzählungen aufgereiht wurden, ohne daß sein historisch-kritischer Sinn so weit ausgebildet war, dieselben zu harmonisieren, und ohne daß er wagte, einmal gegebene Stoffe zu eliminieren. (Solche Einfügungen sind bei der Paradies- und Sintfluterzählung, aber auch 1. M. 12, 10—20; 19, 1 ff. usw. besonders deutlich; die verschiedenen Traditionen können zum Teil auch schon in der vorausgehenden mündlichen Überlieferung ineinander verflochten sein.) Dafür, daß diese sog. Schichten (J 1—6) durch Jahrhunderte getrennt wären, fehlt vollends jeder Beweis. Diese Annahme hatte nur in falschen Vorstellungen von der Einwanderung der Mythen in Israel — deren Stoffe sicher schon lange vor der israelitischen Invasion unter den Kanaanitern verbreitet waren —, ihre Wurzel. Trefflich hat neuerdings STÄRK dargetan, wie die Aufnahme der zum Teil schon ganz „zersungenen" Sagen mancherlei logische Widersprüche mit sich bringen mußte, und nur in der religiösen Ideologie der Maßstab für den Nachweis von Quellen gefunden werden kann. Nimmt man, wie es für jene Zeit das Natürlichste ist, an, daß 20 bis 30 Jahre lang von einem Manne, der aber nicht ohne Gehilfen war, an dieser Schrift gearbeitet wurde, so ist alles erklärt. Die ganze, jetzt viel erörterte Streitfrage, ob J eine Schriftstellerpersönlichkeit oder ein Sammler gewesen sei (vgl. GRESSMANN *Mose* S. 372), schafft künstlich ein Entweder — Oder an Stelle eines Sowohl — Als auch. Daß aber in einer Schrift aus dem 10. Jahrh. sich auch vereinzelte Nachträge und Glossen aus späterer Zeit finden können, ist selbstverständlich.

In II A § 1—4 werden wir sehen, daß wahrscheinlich J auch noch nicht in Richt. 1 endet, sondern sich durch das ganze Richter- und die Samuelisbücher hindurch fortsetzt bis 1. Kön. 2. Das letzte Wort, welches wir dann aus ihr besitzen würden, lautet *Aber das Königtum hatte Bestand in der Hand Salomos* 2, 46, oder nach LXX klang sie wenigstens aus in den Wunsch 2, 45: *Der König Salomo sei gepriesen, und der Thron Davids fest vor Jahwe in alle Ewigkeit.* Damit wäre ohne weiteres bewiesen, daß wir es mit einer Schrift zu tun haben, die in der Hauptsache während der Regierungszeit Davids begonnen und in der ersten Hälfte der Regierung Salomos abgeschlossen wurde. Über den mutmaßlichen Verfasser vgl. II A § 3. Da sich uns aber in II A § 4 ergeben wird, daß diese große Schrift (wahrscheinlich in Asas Zeit) noch einen bis zur Reichsspaltung

1. Kön. 12, 19 reichenden Nachtrag erhalten hat, so mag man die ganze damals entstandene Neuausgabe als J^2 bezeichnen, als eine gesonderte Quelle scheint dieser uns aber nie existiert zu haben.

Wir haben schon in § 3 betont, daß mehr als ein hypothetisches Ergebnis sich bei keiner der pentateuchischen Quellen erreichen läßt. Es sei nun aber nochmals daran erinnert, daß, auch wenn das unsrige richtig sein sollte, für das Alter der einzelnen Stoffe immer nur eine unterste Grenze gewonnen ist. Die Einzelerzählungen werden schon seit Jahrhunderten im judäischen Volksmunde mehr oder minder feste Formen angenommen haben, anderes kann auch schon schriftlich fixiert gewesen sein. (Vgl. die Erörterung Gressmanns über 1. M. 2, 14; 10, 9 ff. usw. im *Archiv f. Religionsw.* 1907 S. 347 ff. und seinen kühnen und jedenfalls anregenden Versuch, die *Ursagen* über die mosaische Ära zu rekonstruieren in seinem *Mose* S. 1—344, desgl. den von Gunkel über die Patriarchenzeit in der *Genesis*.)

Aber aus allem diesen ist ein Werk mit einem ganz bestimmten Thema geschaffen, ein Werk von einer Gesichtsweite und einer religiösen Innigkeit und Tiefe, ein Werk vom Geiste des lebendigen, rettenden, die Sünde strafenden, aber vor allem gnädigen, allerbarmenden Gottes durchweht, dem kein antikes Volk etwas an die Seite setzen kann. In dieser Schrift, die trotz ihrer scheinbar ganz partikularistischen Tendenz von der Gewißheit einer Einheit des Menschengeschlechts und der Ahnung eines Reiches Gottes auf dieser Erde voller Wunder durchweht ist, und die aus der ersten jugendlichen Periode Israels stammt, ist der Menschheit eine Quelle aufgesprudelt, aus der sie immerdar religiöse Jugendkraft wird schöpfen können.

§ 7. Die sog. elohistische Quelle.

Steuernagel *Der jehovistische Bericht über den Bundesschluß am Sinai* ThStKr 1899 S. 317 ff.; Procksch *Das Nordhebräische Sagenbuch, Die Elohimquelle* 1906; Hölscher *Das Buch der Könige, seine Quellen und seine Redaktion* Gunkelfestschrift 1923 S. 158 ff.

Noch schwieriger als betreffs der jahwistischen ist die Untersuchung betreffs der elohistischen Quelle. Daß eine solche zu statuieren ist, nehmen auch wir an. In besonders enger Verknüpfung mit den jahwistischen Partien treten uns Abschnitte entgegen, bei denen sich nach der Herauslösung ergibt, daß sie durch charakteristische Sprache, religiöse Vorstellungen und Geschichtsüberlieferung so eng im Unterschiede von allen sonstigen pentateuchischen Stoffen verbunden sind, daß wir sie als Erzeugnisse einer bestimmten gesonderten Periode der Geschichte Israels betrachten müssen.

Solche Eigentümlichkeiten sind z. B., daß sie vor der Sinaioffenbarung von 2. M. 3 ausschließlich und hernach noch mit Vorliebe von Gott als *Elohim* oder *Haelohim* (nicht *Jahwe*) redet, daß sie die Ureinwohner als Emoriter, den Gottesberg als *Horeb*, den 3. Patriarchen von 1. M. 32 an weiter mit Vorliebe als *Jaqob* bezeichnet oder Ausdrücke braucht wie: אָמָה, אִישׁ מִשָּׁה für *Magd* (J שִׁפְחָה), לֵבָב חָזַק *verstocken* (J הִכְבִּיד), הֶעֱלָה מִמִּצְרַיִם *aus Ägypten herausführen* (J הוֹצִיא), קוּץ *Furcht haben* (J גּוּר) usw.

Danach scheidet man besonders folgende Abschnitte für E aus: 1. M. 15, 1, 2, 4—6, 12, 13, 16; 20, 1—22, 14 (21† mit J); 24† mit J; 28, 11, 12, 17—22; 29, 15—18; 30, 1—8, 17—23; 31; 32—34† mit J; 35; 37† mit J; 40—42, 37; 45; 46, 1—5; 48; 50, 15—26. 2. M. 1, 15—22; 2, 1—10; 3—5† mit J; 7—10† mit E u. P; 12, 30—38; 13, 17—19; 14, 5—27; 15, 20—22; 17; 18; 19, 2b—19† (in 7—19 kleine Einschübe aus J); 20, 1—24, 8, 12—18; 32; 33, 1—11; 4. M. 10, 33a; 11† mit J; 12; 13, 14 u. 16 mit J u. P†; 20, 14—21; 21; 22 mit J†; 23; 25, 1—5† mit J; 32, 16—40 mit J u. P; 5. M. 10, 6, 7; 11, 29f.; 27, 5—26† mit D; 31, 14, 15, 23; 33; 34, 5, 6, 10.

Zu den charakteristischen religiösen Vorstellungen gehört die der Offenbarung Gottes durch Träume, seiner Manifestation durch seinen Engel, seines Redens vom Himmel her, zu den geschichtlichen, daß die Urväter Israels Polytheisten gewesen seien (Jos. 24, 2ff., daher Fehlen der ganzen Urgeschichte), daß Aaron und Mirjam neben Mose eine große Rolle gespielt hätten, daß Kanaan infolge göttlichen Wundereingreifens in wenigen Jahren (Jos. 14, 10) von den gemeinsam operierenden Stämmen erobert sei usw.

Die Quelle beginnt also mit der Verheißung zahlreicher Nachkommenschaft an Abraham, schildert die Patriarchengeschichte in der Hauptsache wie J, knüpft sie aber an andere Plätze (über ihn hinaus die Opferung Isaaqs und das Begräbnis der Rahel). Besonders liebevoll verweilt sie bei den eingehend gegebenen Josefgeschichten. In Ägypten und auf dem Wüstenzuge treten neben Mose stark Aaron und Mirjam, auf dem letzteren auch schon Josua hervor. In extenso gibt sie die Bundschließung und die Worte vom Horeb, außerdem ein Bundesbuch, das wahrscheinlich ursprünglich im Moabiterlande zwecks künftiger Verewigung auf Steinen bei Sichem gegeben war (vgl. § 5, 2b). Das Volk versündigt sich sofort am Horeb, zur Strafe zieht Gott selbst nicht mit seinem Volke, sondern gibt nur Ersatz dafür. Auch hier muß bereits erwähnt werden, daß die Quelle über den Tod Moses hinaus im Josuabuche weiterläuft und die eigentliche Eroberung des Landes mit einer erneuten Bundesschließung in Sichem ihr Ende finden läßt.

Was nun die Entstehung der Quelle anbetrifft, so ist über jeden Zweifel erhaben nur, daß ihre Heimat in Nordisrael, und zwar in Efraim-Manasse zu suchen ist.

Sowohl der Umstand, daß ihre eigentlichen Helden Josef und der Efraimit Josua sind, wie der, daß ihr als die geweihtesten Stätten des Landes Bethel (1. M. 28, 22; 35, 6 ff.), Sichem (33, 18 ff.; 35, 1 ff.) und Beersaba (1. M. 21, 22 ff., vgl. Am. 5, 5; 8, 14) gelten, wie endlich der, daß sie den zweifellos aus Efraim-Manasse stammenden Mosesegen aufgenommen hat, beweisen dies sicher. Doch man wird noch einen Schritt weiter gehen und direkt Sichem oder Bethel als Heimatsort zur Wahl stellen können. An jener Stadt haftet für die Quelle geradezu der Name Israel 1. M. 33, 19 f.; 48, 22, hier ist das Grab Josefs Jos. 24, 32 vgl. 1. M. 50, 24 f.; 2. M. 13, 19, sie ist das religiöse Volkszentrum 1. M. 35, 4, denn bei ihr ist das mosaische Gesetz verewigt und der Horebbund erneuert 5. M. 27, 5 ff.; Jos. 24, 1, 26 f. Andererseits ist die Pforte des Himmels in Bethel, und der Gott ist der von Bethel 1. M. 28, 17; 31, 13.

Dagegen erscheint es fast unmöglich, die Zeit ihrer Entstehung näher zu fixieren, und zwar deswegen, weil diese Quelle einer etwas andern literarischen Kategorie als der Jahwist angehört. Dieser schreibt zwar auch im Dienste einer das Ganze verbindenden religiösen Idee (vgl. § 6), aber im einzelnen überliefert er die Volkstraditionen relativ reflexionslos, er erzählt in und aus Freude am Erzählen. Dagegen will der Elohist zugleich auch überall in den Einzelerzählungen bewußt der religiösen Erbauung und Belehrung dienen, überall kehrt er die göttliche Leitung, das göttliche Wunder, den göttlichen Erziehungsplan nachdrücklichst hervor (vgl. 1. M. 15, 6; 20, 11; 21, 17; 22, 1, 12; 28, 17; 30, 2; 31, 42; 33, 5b, 10b, 11; 35, 2—4; 41, 15, 52; 45, 7; 50, 20; 2. Mos. 19, 4—6 usw.). Seine Geburtsstätte scheint nicht die stille Gelehrtenstube, sondern das Heiligtum, die religiöse Versammlung oder die Schule zu sein. Infolgedessen muß man von vornherein damit rechnen, daß er häufiger neu rezensiert ist, d. h. aber, daß er gar nicht in dem Sinn wie J als eine einheitliche Schrift betrachtet werden kann.

Ein konkretes Beispiel dafür, daß und wie die Propheten des Nordreiches das elohistische Material zum Fundamente ihrer ganzen Geschichtsbetrachtung und -beurteilung, ihres Unterrichts wie ihrer Reden an den Heiligtümern gemacht haben, besitzen wir an dem Propheten Hosea vgl. bes. 12, 4 ff. Zugleich sehen wir hier aber auch, daß sie damals noch frei die Form der Erzählungen auszugestalten wagten und dieselben in der Art leiser Anfänge des späteren Midrasch erbaulich reproduzierten. Mit der Möglichkeit, daß solche erbaulich und lehrhaft ausgestalteten Erzählungen auch in der alten Volksgeschichte Aufnahme gefunden haben, muß daher gerechnet werden.

Nun ist es z. B. ausgeschlossen, daß wir demselben Erzähler, der 1. M. 28, 11 ff. zum Preise Bethels geschrieben, auch die Erzählung von 2. M. 32 in der gegenwärtigen Gestalt, die ihre Spitze direkt gegen Bethel richtet, verdanken, und trotzdem sind beide elohistisch. So fand denn schon Kuenen im Unterschiede von der elohistischen Grundschrift (E^1) die Spur einer Neuredaktion (E^2) daran, daß dieselbe den Faden jener störte. Und, während Smend, Eichrodt und Eissfeldt das Vorhandensein eines E^2 bestreiten, haben Steuernagel und noch konsequenter Procksch

konstatiert, daß der eine Faden auch nach 2. M. 3 ganz überwiegend Elohim weiter, der andere aber ständig *Jahwe* brauche, 3, 14 also so gedeutet habe, als sei nunmehr neu von Mose der Name *Jahwe* eingeführt. Auf Rechnung dieser Überarbeitung wird zu schreiben sein 1. M. 35, 2—4; 2. M. 3, 15—17; 4, 1—16, 27—30; 24, 4—8, 12—14, 18b; 31, 18b; 32; 33, 3—5a, 7—11; 4. M. 11 und 12; 5. M. 31, 14, 15. Man kann beobachten, wie in allen diesen Abschnitten die Tendenz der religiösen Belehrung noch stärker hervortritt als in denen von E[1]. Stellenweise (z. B. 2. M. 32 und später Jos. 14—19) bemerkt man übrigens ganz deutlich, daß keine absolute Neuschöpfung vorliegt, sondern der ältere Stoff sich noch herausheben läßt (vgl. 2. M. 32, 25 ff.).

Aber auch in dem, was dann als Grundschrift übrigbleibt, haben wir Erzählungen von sehr verschiedenartiger religiöser Höhenlage, so daß wir gezwungen sind, auch hier mit der Möglichkeit einer Ausgestaltung und schriftlichen Fixierung zu verschiedenen Zeiten zu rechnen, ohne daß es uns gelingen könnte, die Staffeln im einzelnen festzulegen (vgl. etwa die elohistischen Josepherzählungen mit dem eigentlichen Jaqobskranze).

Bei dieser Lage der Dinge kann es nur gelten, weit umgrenzt die Periode der Geschichte Israels festzulegen, der die ganze elohistische Schicht entstammen könnte. Da ist zunächst festzustellen, daß die elohistischen Partien aller Wahrscheinlichkeit nach jünger als J sind.

Abgesehen von dem schon im § 6 Dargelegten tun das noch folgende Punkte dar: a) Die Niederwerfung der Kanaaniter scheint bei E schon eine noch länger vollzogene Tatsache zu sein als bei J; auf die durch lange Jahrhunderte bewahrte Selbständigkeit der kanaanitischen Städte in der Jesreel- und Philisterebene und dem jerusalemischen Berglande wird viel weniger reflektiert als bei J Jos. 10, 42 usw. b) Darauf, daß bei E Abraham, Mose und Mirjam als *Nebiim Propheten* geschildert werden, 1. M. 20, 7, 17; 2. M. 15, 20; 4. M. 11; 12, kann zwar kein entscheidender Nachdruck gelegt werden. Denn der jetzt meistens aus 1. Sam. 9, 9 gezogene Schluß, daß diese Kategorie erst in Samuels Tagen in Israel aufgekommen sei, ist unsicher (vgl. Sellin *Der altt. Prophetismus* 1913 S. 9 ff.). Immerhin kann man doch sagen, daß im Unterschiede von 1. Sam. 10, 12 usw. erst im 9. Jahrh. der Nabi zur Idealgestalt weiter Kreise des Volkes geworden sei. c) In 2. M. 18 erscheint bereits die Verfassung Salomos, die Einsetzung eines weltlichen Beamtenstandes vgl. 1. Kön. 4 hindurchzuleuchten, durch den die Priester bzw. die Geschlechtssenioren eines Teils ihrer bisherigen Tätigkeit enthoben wurden. d) Die die Quelle als ein Grundton durchklingende Warnung, andern Göttern zu dienen, 1. M. 35, 2—4; 4. M. 25, 1—5; Jos. 24, 14 ff., wird jedenfalls besonders gut verständlich, nachdem durch Salomos Abgötterei im religiösen Bewußtsein Israels der große Zwiespalt entstanden war.

Andererseits freilich gibt es in dem, was wir als elohistische Grundschrift herausheben können, auch keine historischen Anhaltspunkte, die uns zwingend unter die Regierungszeit Salomos hinunterführten, m. a. W. der Erzählungsstoff jener scheint genau wie der des Jahwisten mit der Ära Salomos abgeschlossen zu sein.

Allerdings hat man auch in jenem die Spuren einer späteren Zeit finden

wollen, aber alle hierfür erbrachten Gründe sind nicht stichhaltig: a) Das Königtum Efraims soll 1. M. 37, 8 hindurchleuchten. Aber hier handelt es sich um einen Traum, den sämtliche Brüder für eine freche Anmaßung erklären, der aber nach der Meinung der Quelle durch die Stellung Josefs in Ägypten, allenfalls auch bei der Eroberung des Landes in Erfüllung gegangen ist. Daß es ganz unstatthaft ist, einen diesbezüglichen Schluß aus dem Mosesegen zu ziehen, ist in § 5 II bewiesen. b) In 1. M. 31, 48 ff. will man einen Reflex der Syrerkriege des 9. Jahrh. sehen. Aber hier handelt es sich um alles andere eher als um einen Krieg, derselbe ist in der Labangeschichte geradezu ausgeschlossen. c) Edom gehöre nach Jos. 15, 2 ff. nicht mehr zu Juda. Aber das findet seine Erklärung auch zur Zeit Salomos vgl. 1. Kön. 11, 4. d) Jos. 6, 26 soll den Wiederaufbau Jerichos in den Tagen des Ahab 1. Kön. 16, 34 voraussetzen. Aber das heißt, die Geschichte auf den Kopf stellen; zum Vergnügen hat Chiel seine Kinder nicht geopfert, sondern nur um die Stätte von dem uralten Fluche zu lösen. e) Alle sonst erbrachten Argumente treffen nicht die Grundschrift, sondern beziehen sich auf die spätere Erweiterung, 2. M. 32 die Bekämpfung des Kälberdienstes von Bethel, wo übrigens sogar die ältere Gestalt, die von einem einfachen zügellosen Feste handelte, hindurchscheint, die *Studien über den Prophetismus* 4. M. 11; 12 usw. Die Urschrift kennt 1. M. 28 in Bethel gerade nur den heiligen Stein; wäre ihr Stoff nach Jerobeam ausgebildet, so hätte sie so gut, wie sie den dorthin gezahlten Zehnten erwähnt V. 22, doch auch des Kalbes Erwähnung tun müssen.

Es gibt aber sogar Argumente, die uns positiv zeigen, daß der Erzählungsstoff der Grundschrift schon vor der Reichstrennung vielfach feste Gestalt gewonnen hatte.

a) Es fehlt in den Erzählungen derselben die leiseste Anspielung auf die Reichsspaltung. Überall ist Israel als ein einheitliches vorausgesetzt. Nur die falsche Auslegung von 5. M. 33, 7, 16 hat den Irrtum herbeigeführt. b) Der Umstand, daß Juda Jos. 15, 1 ff. die Liste der Gebietsverteilung eröffnet, führt ebenso sicher in die Zeit des geeinten Reiches, wie die Zurechnung Philistäas zu jenem 15, 2 ff. sich nur aus der davidisch-salomonischen Ära erklärt. Vgl. auch 2. M. 23, 31. c) Das neue judäische Zentralheiligtum in Jerusalem wird vielleicht als eine Stätte besonderer göttlicher Offenbarung neben Bethel, Sichem usw. anerkannt. Wir sehen hier von 1. M. 14, 20 wegen der Unsicherheit der Quellenzugehörigkeit ab. Aber man muß mit der Möglichkeit rechnen, daß sich 1. M. 22 auf den jerusalemischen Tempelberg bezieht. Die Deutung von WELLHAUSEN und PROCKSCH auf Sichem (Zusammenhang von *Morijjah* mit *Moreh* 1. M. 12, 6), scheitert sowohl an den 3 *Tagen* von V. 4 — ein Fußgänger braucht von Beersaba bis Sichem mindestens 4 Tage — und zum andern an dem *Berge*, — der Orakelbaum lag wahrscheinlich nicht auf dem Garizim, sondern wie Sichem nur auf einem Talrücken, den man nicht von ferne sehen kann —. GUNKELS Deutung auf *Jeruel* ist ebenso unmöglich, denn dies ist eine Wüste, kein Berg, und die Reise bis hierhin erfordert nur 2 Tage. Die Entfernungsangabe paßt gut auf Jerusalem. Freilich nicht *Morijjah* würde der Erzähler im Auge haben, sondern *Ariel* vgl. Jes. 29, 1, mit dem doppeltes Wortspiel vorliegen würde (*jahweh* bzw. *elohim jir'eh ajl* und *er'eh el*). Auch das *Amoriterland* V. 2 würde sich so aufs beste (Jos. 10, 5) erklären. Hätte man aber nach der Reichsspaltung noch eine Tempellegende für Jerusalem im Nordreiche fixiert? Freilich könnte man hier auch an Mizpa denken (urspr.: *jahweh jizpeh* vgl. 31, 49?). Schließlich sei auch daran erinnert, daß gerade eine elohistische Erzählung 4. M. 21, 4—9 die eherne Schlange, das

Heilmittel gegen Schlangenbisse, das in Jerusalem errichtet war und der späteren Zeit als ein Idol erschien 2. Kön. 18, 4, feiert.

Gehen wir nun diesem Winke weiter nach, so beobachten wir überhaupt, daß der elohistische Stoff den jahwistischen begleitet wie der Schatten den Gehenden.

Wohl vermißt man in jenem manches, was man in diesem findet, die Urgeschichte, die Lot-Sodomgeschichte, die Erzählung von Tamars Notehe u. a. Aber in dem ganzen elohistischen Stoff der Genesis gibt es nur eine einzige Geschichte, die auf den ersten Blick kein Prototyp in J hat — 35, 2—4 gehört zu E^2 —, das ist die Erzählung von der Opferung Isaaks 1. M. 22. Aber sollte nicht[1] auch die Grundlage dieser wie z. B. die von 1. M. 15 eine jahwistische gewesen sein? Man vergleiche die ganze so einzigartig lebendige und anschauliche Schilderung, auch V. 14. Schon GUNKEL hat empfunden, daß die ursprüngliche Erzählung von dem jetzigen elohistischen Thema der Gottesfurchtprüfung nichts gewußt hat. Und *Ariel, die Stadt, wo David lagerte*, konnte auch schon in der ersten Hälfte der Regierung Salomos durch eine Heiligtumslegende aus der Väterzeit verherrlicht werden.

Wie erklärt sich nun diese ganze einzigartige Parallelität beider Quellen neben aller Selbständigkeit in den Einzelheiten, die von 2. und 4. Mose genau so gilt?

Besonders energisch ist neuerdings PROCKSCH dafür eingetreten, daß uns in E eine zweite Tradition über die ganze Vorgeschichte bis zurück in die Tage der Patriarchen neben der jahwistischen erhalten sei, die ihr als eine vollständig selbständige gegenüberstehe, aber durch ihre fortlaufende Gleichartigkeit im Kerne zurückweise auf eine gemeinsame Urtradition. Indes ist eine solche schlechthinnige Parallelität des Grundstockes der Überlieferung bei einer selbständigen Weiterentwicklung der Tradition in 2, wenn auch blutsverwandten, so doch politisch ganz getrennten Stämmen, und wenn wir dieselbe auch nur auf anderthalb Jahrhunderte einschätzten, denkbar? Müßten sich nicht ungleich mehr wirkliche Neutriebe entwickelt haben, und haben wir nicht z. B. in den alten Spruchdichtungen über die Stämme den handgreiflichen Beweis dafür, daß das tatsächlich auch in Israel geschehen?

Es scheint mir doch in diesem Punkte die besonders von E. MEYER und sodann nachdrücklich von SMEND vorgetragene Auffassung, daß der Elohist im Grunde ganz und gar auf den Schultern des Jahwisten stehe, daß er einfach eine jüngere Neuausgabe dieses sei, den Vorzug zu verdienen. Daß die jahwistische Überlieferung eine Weiterbildung der elohistischen sei, läßt sich mit Sicherheit nie beweisen, wohl aber das Umgekehrte mehrfach (vgl. oben S. 37, E. MEYER hat es glänzend an den Moseerzählungen illustriert). Nur hat SMEND selbst wieder gleich einen doppelten Fehler in die Lösung des Rätsels hineingetragen. Einmal ist, wie schon festgestellt, ganz gewiß der Ort der Neuherausgabe ein vollständig anderer als der des Jahwisten gewesen, nicht auch Jerusalem, wie jener meint, sondern Sichem oder Bethel, daher das viel stärkere nordisraelitische Kolorit und auch viele neue, selbständige und oft ältere, aus dem efraimitischen Traditionsboden geschöpfte Züge in den Einzelheiten des Stoffes (ganz besonders z. B. in den Josephsgeschichten), auch Einflechtung speziell im Nordreiche tradierter alter Gesetze, Lieder usw. Und zweitens wollte E nicht etwa

[1] Eine Vermutung, die mir zuerst mein Schüler Lic. BRUNO äußerte.

eine Gegenschrift gegen J sein oder ihn gewaltsam verdrängen, sondern ihn nur zeitgemäß umgestalten, durch Fortlassung oder Umbiegung von solchem, was sittlich oder religiös anstößig geworden war, durch stärkere bewußte Hervorhebung des belehrenden und erbaulichen Momentes in der Geschichte.

Um also Entstehungsart und -zeit der elohistischen Quelle zu eruieren, kommt alles darauf an, die Ideen festzustellen, von denen sie beherrscht ist. Sie ist, wie schon SCHRADER sie im Unterschiede von J mit Recht betitelt hat, eine theokratische Schrift; der Gedanke, der am stärksten in ihr hervortritt, ist der: Gott allein hat durch sein Wunderwirken Israels Existenz begründet, er allein hat es immerdar wunderbar geleitet und erzogen, er ist dessen ausschließlicher Herr und König 1. M. 37, 8; 2. M. 19, 6; 4. M. 23, 21; 5. M. 33, 5 usw.

Danach sind die ideellen Differenzpunkte von J (abgesehen von den schon in § 6 herausgestellten) besonders folgende: a) Die Entstehung Israels ist ein noch viel größeres Wunder, als es bei J erscheint (die Väter sind nicht allmählich seit der Schöpfung aus der Menschheit auserlesen, sondern mitten aus dem Heidentum heraus gerettet Jos. 24, 2 ff.; die Rettung aus Ägypten 2. M. 3—5; 7—10; 14; 15 usw.), die Eroberung des Landes ist viel wunderbarer vor sich gegangen. b) Gott ist kein Mensch und alle seine Offenbarung eine übernatürliche (Träume, Visionen, Engel, auch deswegen die Urgeschichte wie die Sodomgeschichte abgelehnt, vgl. Hos. 11, 9). Er führt deswegen auch keine Eigennamen wie andere Götter, er ist eben Gott, der Seiende, seit der Väter Tagen sich Gleichbleibende, Ewige (so deutet die Quelle 2. M. 3, 14 den auch ihr natürlich bekannten Namen *Jahwe*, den sie vor 2. M. 3 nie, aber auch danach so wenig wie nur möglich braucht). c) Sein Wille muß auf das exakteste festgehalten und befolgt, alles heidnische Wesen auf das ängstlichste gemieden werden (1. M. 35, 2; 4. M. 23, 9, 21). d) Der Schwerpunkt der Geschichte Israels lag von jeher im Josephstamme, und Sichem war das eigentliche Zentralheiligtum Israels, in Jos. 24 kann man sogar eine Spitze gegen Jerusalem finden. e) Konsequenz von a—c ist, daß diese Quelle das menschliche Königtum nicht auf Gottes Initiative zurückführen konnte, sondern anders erklären mußte vgl. die schroffe Ablehnung der Idee 1. M. 37, 8, aber andererseits die Idee des Gottkönigtums 2. M. 19, 6. (Über die Zugehörigkeit der Stelle zu E s. KOENIG *Einl.* S. 205, *Geschichte des R. Gottes* S. 65.)

Wann aber sind diese Ideen im Nordreiche zum Durchbruche gekommen bzw. wann haben sie im Vordergrunde des religiösen Lebens gestanden? Darauf können wir nur ganz allgemein antworten: sie werden sich — abgesehen natürlich von d, die auf zutreffender geschichtlicher Erinnerung beruht — zu entwickeln begonnen haben seit der Zeit, da der Prophet Ahia von Silo gegen den Götzendienst Salomos und im Zusammenhange damit gegen das Königtum desselben wie später gegen das efraimitische Jerobeams aufgetreten, sie werden ihren Höhepunkt erreicht haben im Kampfe des Elias und seiner Schüler gegen die baaldienerische Dynastie Omris; und die ältesten Schriftpropheten des 8. Jahrh. können sie daher als einen bereits vorhandenen Besitzstand ihrer

Hörer, den diese freilich meistens in den Wind schlagen, voraussetzen.

Gerade die beiden Heiligtümer, um die sich beim Elohisten alles dreht, Bethel und Sichem, hatten in ihrer unmittelbaren Nähe in den Tagen Elias und Elisas die Ansiedlung einer Prophetengenossenschaft 2. Kön. 2, 1—3; 4, 28; s. auch 1. Sam. 7, 16 vielleicht übrigens auch Beersaba vgl. 1. Kön. 19, 3; 1. Sam. 8, 2; (zur Lage Gilgals bei Sichem vgl. 5. M. 11, 30; 27, 2 u. hierzu m. *Gilgal* S. 3). Und umgekehrt, gerade jenen beiden gilt später vor allem der ganze Zorn der ältesten Schriftpropheten vgl. Am. 4, 4; 5, 5; Hos. 4, 15; 6, 9 f.; 9, 15; 10, 5 ff.; 12, 12.

Können wir somit im allgemeinen das neunte Jahrhundert als die wahrscheinlichste Zeit und die prophetische Bewegung desselben, die wir freilich nicht nur nach den Legenden über Elia und Elisa bemessen dürfen (vgl. meinen *Alttest. Prophetism.* S. 23 ff.) als die treibende Kraft der nordisraelitischen Neuredaktion des Jahwisten zum jetzigen Elohisten betrachten, so ist die letzte Frage die: gibt es einen terminus ad quem für die jetzige Gestalt der Quelle?

Die Frage würde leichter zu beantworten sein, wenn E wirklich, wie manche annehmen, sein Ende mit Jos. 24 fände. Dann würde man ohne weiteres als unterste Grenze die Vernichtung des Nordreiches durch die Assyrer 722 anzunehmen haben. Aber wir werden in II A. § 2—4 finden, daß jenes nur von der Grundschrift E^1 gilt, daß aber die jüngere elohistische Redaktion sich auch durch Richter-, die Samuelis- und Königsbücher hindurchzieht. Hier aber wird, wenn auch unter dem spezifischen elohistischen, theokratischen Gesichtspunkt nicht nur ephraimitische, sondern auch jüdische Geschichte behandelt. Die Heimat der Bearbeitung scheint nicht mehr Sichem oder Bethel, sondern das benjaminitische Mizpa zu sein. Nun zeigt auch der Benjaminit Hosea eine ganz auffallende Verwandtschaft mit E. Er lebt und webt förmlich in der ganzen elohistischen Schrift. Auch ihm ist eine der Hauptsünden Israels das Kalb von Bethel, auch er betont, daß Gott kein Mensch sei, auch ihm ist Jahwe der einzige Helfer im Gegensatz zum Königtum und erst der Gott Israels von Ägypten her, auch nach ihm ist Israel durch Propheten gerettet und behütet, er ist ein Anwalt von *thorah* und *berith* Jahwes 4, 6; 6, 5, 7; 8, 1, 12 usw. So erscheint es denn doch als das Wahrscheinlichste, die letzte Ausgestaltung der elohistischen Schrift mit diesem Propheten in der Hauptsache gleichzeitig anzusetzen, also in den Ausgang des 8. Jahrh., etwa in die Regierungszeit Hisqias, unter dem auch Benjamin wieder zu Juda wird gehört haben. Auch 2. M. 32 könnte schon im Hinblick auf die Vernichtung des Kalbes von Bethel geschrieben sein. Daß aber nicht noch weiter mit dieser Endredaktion E^2 hinunterzugehen ist, etwa gar mit Hölscher bis ins babylonische Exil, werden wir in II A § 4 sehen.

Die elohistische Schrift ist für die religiöse Entwicklung Israels ungleich bedeutender geworden als die jahwistische. Procksch hat bewiesen, wie ungleich mehr alle Propheten, auch die späteren

des Südreichs, von jener beeinflußt sind als von dieser. Und das Deuteronomium und die Priesterschrift sind auf der spezifischen Bahn weitergegangen, die der Elohist betreten hatte, der theokratischen. Das ist nun nicht mehr verwunderlich, denn der Elohist repräsentiert die Gestalt der Vorgeschichte, in der dieselbe seit der Reichstrennung wirklich im Volke lebte, sich mit dem Volke weiter entwickelte und in den Schulen wie in den Reden seiner Propheten bei gottesdienstlichen Versammlungen erklang. Aber diese Weiterentwicklung der alten Geschichte war auch innerlichst motiviert. Denn man überlege, ob nicht die bitterernste Interpretation, die Religion und Geschichte seitens der elohistischen Kreise fanden, eine noch richtigere Auslegung der Intentionen des Religionsstifters war als die, die ihnen die Hofkreise in der sonnigen Ära David-Salomos gegeben hatten, ob nicht daher im letzten Grunde jenen die Zukunft gehörte, weil sie die Vergangenheit besaßen. Das positiv nachweisbare mosaische Material, das wir noch besitzen, verdanken wir nach § 5 dem Elohisten.

§ 8. Das Deuteronomium.

Stärk *Das Deut. Sein Inhalt und seine literarische Form* 1894; Steuernagel *Der Rahmen des Deut.* 1894; *Die Entstehung des deut. Gesetzes* 1896; Naumann *Das Deuteronomium* 1897; Herrmann *Ägyptische Analogien zum Funde des Deut. ZAW* 1908 S. 299 ff.; Puukko *Das Deuteronomium* 1910; Hempel *Die Schichten des Deuteronomiums* 1914. König *Das Deuteronomium* 1917. Kegel *Die Kultusreformation des Josia* 1919. Hölscher *Komposition u. Urspr. d. Deut.* ZAW 1922 S. 161 bis 255; Oestreicher *Das deuteronomische Grundgesetz* 1923; Horst *Die Kultusreform des Königs Josia* ZDMG 1923 S. 220—38; Stärk *D. Problem des Deuteronomiums* 1924; ders. *Noch einmal das Problem des Deut.* i. Sellinfestschrift 1927 S. 159 ff.; Gressmann *Josia u. d. Deut.* ZAW 1924 S. 313—337; König *Stimmen Ex.* 20, 24 *u. Deut.* 12, 13 f. *zusammen?* ZAW 1924 S. 337—346; 1930 S. 43—66. Löhr *Das Deuteronomium* 1925; Budde *Das Deut. u. d. Reform König Josias* ZAW 26 S. 177 ff.; Bentzen *D. jos. Reform u. ihre Voraussetzungen* 1926. Menes *Die vorexil. Gesetze Israels* 1928; Jirku *D. weltliche Recht Israels* 1927. Oestreicher *Reichstempel u. Ortsheiligtümer i. Israel* 1930; Köhler *Die hebräische Rechtsgemeinde* 1931.

Nach dem zweifellos in allem Wesentlichen zuverlässigen Berichte 2. Kön. 22, 3—23, 24 (nur 22, 19 ist nicht in Ordnung, und in 23, 4—12 hat ein Späterer große Verwirrung angerichtet) wurde unter dem Könige Josia im J. 622 im Tempel ein Buch, bald *Gesetzbuch* V. 8 bald *Bundesbuch* 23, 2, 21 genannt, gefunden, welches von dem Oberpriester Hilqia durch den Schreiber Safan dem Könige zugesandt wird und auf Grund dessen dieser, darin bestärkt von der Prophetin Hulda, eine religiöse Reform unternimmt. Daß dieses Buch, wie zuerst Dewette ausgesprochen hat, in unserm Deuteronomium zu suchen, nicht etwa

der ganze Pentateuch oder irgendein uns verloren gegangenes Buch gewesen, ist zwar neuerdings wieder energisch bestritten, bleibt aber doch die weitaus wahrscheinlichste Annahme.

Es wird durch folgende Gründe bewiesen: a) Das Buch wird nach 22, 8, 10 an jenem Tage kurz hintereinander zweimal gelesen, von Safan sogar auf seinem Botengange in den Tempel. b) Die Bezeichnung *Bundesbuch* paßt außer auf 2. M. 20—23 nur auf das Deut. vgl. 5. M. 5, 2; 28, 69; 29, 20; 30, 10. c) Vor allem sieht man aus dem Bericht über die Reform Josias, daß dieselbe auf Grund des Deut. vorgenommen ist: Die Kultuszentralisation 23, 8f., 19 rekurriert auf D. 12, 13f.; die Abschaffung des Gestirndienstes 23, 11f., auf D. 17, 3; die Entfernung der Qedeschen 23, 7 auf D. 23, 18; die Vertilgung der Totenbeschwörer 23, 24 auf D. 18, 10ff., die Inhibierung der Kinderopfer 23, 10 auf D. 18, 10, die Feier des Passah im Tempel 23, 21 auf D. 16, 1—8.

In jüngster Zeit sind zwei Versuche gemacht, den Zusammenhang zwischen der Reform Josias und dem Deuteronomium überhaupt zu durchschneiden, beide aber in der Hauptsache mißlungen. Zunächst hat Oestreicher zwar durchaus richtig bewiesen, daß die in 2. K. 23, 4, 6, 7, 8, 11, 12 berichteten Reinigungsmaßregeln Josias noch vor den Fund des Gesetzes fallen und aus dem Bestreben des Königs zu erklären sind, sich Ninive gegenüber politisch selbständig zu machen (vgl. 2. Chron. 34, 3—7, wo allerdings die Maßregeln gegen den ausländischen Kult fälschlich in 33, 15f. von einem jüngeren Chronisten schon dem Manasse nach seiner Bekehrung zugeschrieben werden). Aber in ganz unmöglicher Weise sucht er dann darzutun, daß es sich weder in dem Reformbericht noch in dem Deuteronomium um eine Zentralisation des Kultes nach Jerusalem handle. Er sucht fälschlich Deut. 12, 14 nach 23, 17 generell und distributiv — trotz 12, 5 — zu erklären und übersieht vollständig Stellen wie 1. Kön. 11, 32, 36, die zeigen, daß der Verf. Jerusalem im Auge hat. (Weiteres s. bes. bei König a. a. O.; Sellin *Geschichte* S. 291f.; Gressmann a. a. O.).

Ebenso meint auch Hölscher, daß das von Josia gefundene Gesetz nicht das Deut. gewesen sei. Aber während jener dieses für lange vorjosianisch hält, nimmt H. **nachexilischen** Ursprung an. Richtig hieran ist lediglich, daß auch in dem Kerne des Deut. noch mehr nachexilisches Material stecken kann, als bisher angenommen. Aber die Reform Josias auf eine Reinigung des jerusalemischen Tempels zu beschränken, ist durch 2. Kön. 23, 1—3 (*die Ältesten Judas!*) einfach ausgeschlossen, der ideologische Charakter des Deut. und das Verschwinden seiner Folgen seit Jojaqim beweist für seine nachexilische Entstehung gar nichts, viele Einzelgesetze führen zwingend in die vorexilische Zeit (das Gesetz gegen die Verehrung des Himmelsheeres 17, 3, das Königsgesetz 17, 14ff., das Passahgesetz 16, 1ff.), und vollends kann 2. Kön. 23, 8a, 9 nur begriffen werden, wenn wirklich unter Josia eine Kultuszentralisation stattgefunden hat, wie Deut. 12, 13f. sie verlangt (Weiteres s. bei Sellin *Geschichte* S. 290—92; Gressmann a. a. O. u. bes. Budde a. a. O.)

Dieses 622 gefundene Buch kann nicht eine alte mosaische oder auch nur salomonische Schrift gewesen sein. Es scheint vielmehr nach Sprache und Ideen kurz vor der Auffindung in der Zeit Josias verfaßt und, wie nach Deut. 31, 26; 1. Sam. 10, 25; Jos. 24, 26ff. bei Gesetzen überhaupt üblich war, im Tempel vor dem Angesichte Jahwes niedergelegt zu sein. Es ist hervor-

gegangen aus einer Vereinigung von Propheten und Leviten, der Führer des *am haarez*, des gemeinen Volkes, des Proletariats, vgl. 2. Kön. 21, 24; 23, 30; dazu 11, 18, 20. Seine Bestimmungen sind in gleicher Weise von religiösen wie von sozialpolitischen Motiven geleitet; sein eigentlicher Wegbahner ist der Prophet Zephanja gewesen, vgl. 1, 4ff., 9—13; 2, 1—3; 3, 9—13.

Die beiden ersten Möglichkeiten sind schon dadurch ausgeschlossen, daß die Schrift sofort glatt und geläufig gelesen werden kann, daß die Sprache des Deut. die des 7. Jahrh. ist, noch viel mehr freilich dadurch, daß in diesem Falle sich die ganze israelitische Geschichte seit Mose bzw. Salomo, auch die Religionsübung der Frommen, eines David, der älteren Propheten usw. immer in striktem Gegensatz zu diesem Gesetze (vgl. Ort, Zeit und Personen der heiligen Handlungen) bewegt hätte.

Der **Berichterstatter** über Fund und Einführung des Gesetzes in 2. Kön. 22, 23 ist zweifellos ein sehr guter, zuverlässiger Zeuge, manche Einzelheit seines Berichts, besonders 22, 3ff., 14; 23, 3, 8f. usw. schließt es aus, daß hier, wie z. B. Menes annimmt, ein späterer Tendenzbericht vorliegt, dieser muß wegen 22, 20 vielmehr schon vor dem unglücklichen Ende Josias erstmalig verfaßt sein. Nur in 22, 8 wird ein ursprüngliches *hazzeh* ausgefallen oder auch später absichtlich beseitigt sein vgl. 22, 13, so daß das Wort Hilqias ursprünglich lautete: *ich habe dies Gesetzbuch im Hause Jahwes gefunden.* Zu der Sitte, Schriften vor dem Angesichte Jahwes niederzulegen vgl. auch noch Jes. 37, 14, die ägyptischen Parallelen hat Herrmann gesammelt. Die kritische Forschung des letzten Jahrhunderts ist immer wieder dadurch auf Abwege geraten, daß sie annahm, es handle sich um eine Mystifikation des Königs bzw. auch Hilqias. Die Mosaität des gefundenen Buches hat nach 22, 13ff. überhaupt nicht zur Frage gestanden, — die war eine selbstverständliche Stilform für jedes religiöse Gesetz —, sondern nur das Eintreffen der in dem Gesetz enthaltenen Drohungen wegen der bisherigen Nichtbeobachtung.

Die **Herkunft** des Gesetzes ist sehr umstritten. Die immer noch herrschende Auffassung (Wellhausen, Marti, Budde u. v. a.) ist die, daß es ein Kompromiß zwischen Priestern und Propheten darstelle, und der Fund im Tempel nur inszeniert sei, um den König gefügig zu machen. Aber einzelne Gesetze können schlechterdings nicht aus einem Kompromiß zwischen Priestern und Propheten erklärt werden, insbesondere 18, 7, eine Bestimmung, die die jerusalemischen Priester so schädigte, daß dieselben deswegen nach 2. Kön. 23, 9 deren Einführung einfach nicht duldeten, 18, 1f., die sie des Landbesitzes beraubte, und 18, 15ff., die der Thoraerteilung seitens der Priester einen Riegel vorschob. Nein, hinter dem ganzen Gesetze steht eine große Volksbewegung, die des Proletariats, durch das Josia auf den Thron gekommen war, gewiß mit religiösen, aber auch mit politischen und sozialen Motiven. Dies gilt vor allem auch von der Zentralisation der Rechtsprechung und des Kultes, der durch jene nicht nur geeinigt und gereinigt, sondern auch kräftig zurückgedämmt wurde. Das profane Schlachten und Fleischessen *nach aller Lust deines Herzens* wird freigegeben. Und diese Bewegung zugunsten der Besitzlosen, hin zur kultischen und sozial-politischen Einheit, deren Wortführer die Leviten und einzelne Propheten gewesen sein müssen vgl. 14, 22—27; 18, 6—8, 9—22, wetterleuchtet erst bei dem Propheten Zephanja um 630, bes. 2, 1—3: *Sammelt euch, ja sammelt,*

o unverbundenes Volk usw.; 3, 9 *daß sie alle den Namen Jahwes anrufen, ihm dienen mit einer Schulter;* 3, 12 *ein armes und geringes Volk* im Gegs. zu 1, 8—13 usw. Daher ist die Abfassung des Gesetzes in die Zeit zwischen 630 und 622 zu verlegen, die Deposition im Tempel sollte ihm die göttliche Sanktion verschaffen. Die Annahmen, daß es eine unter Manasse in Hoffnung auf bessere Zeiten im Tempel versteckte Schrift (so STEUERNAGEL u. a.) oder das der Reform Hisqias 2. Kön. 18, 4 zugrunde gelegte Tempelgesetz (so SELLIN 4. Aufl. u. a.) gewesen sei, haben bei dem ganzen Charakter des Gesetzes weniger Wahrscheinlichkeit für sich und keine Stütze in dem Fundbericht.

Allerdings ist das Gesetz Josias sicher nicht das ganze gegenwärtige Deuteronomium, sondern nur der Kern desselben gewesen. Wie dieser abzugrenzen ist, ist ganz Hypothese. Doch in erster Linie ist er zweifellos zu suchen in der von STEUERNAGEL in 12—26 nachgewiesenen sog. *Singularquelle,* wahrscheinlich verbunden mit einem kurzen geschichtlichen Resumee und einer Paränese als Einleitung und mit Segen und Fluch als Schluß (vgl. den Hammurapikodex). Danach kann man das Grundgesetz etwa in folgenden Partien suchen: 4, 44; 4, 46—49; 6, 4—15; 12, 13—27; 13, 2—19; 14, 22—29; 15, 1—26, 15 (bis auf einzelne nachexilische Einschübe z. B. 20, 1—9); 28, 1—25; 30, 15—20, muß sich aber immer gewärtig halten, daß manches von diesen Gesetzen ebensogut auch erst Niederschlag der Reinigungs- und Reformaktion Josias selbst sein kann. Dieser Kern ist in seinen Tagen bei den öffentlichen Vorlesungen des Gesetzes sowohl durch ausführliche Paränesen, die zur Befolgung ermahnten (c. 5—11), wie durch Hinzufügung neuer Gesetze erweitert. Dieses Corpus 4, 44—26, 15; 28, 1—25; 30, 15—20 ist dann zunächst noch in vorexilischer Zeit in die elohistische Schrift hineingeflochten 10, 6 f.; 11, 29 ff., 27, 1 ff. und mit einer geschichtlichen eingehenden Exposition versehen 1, 1—4, 4. Im babylonischen Exil sind neue Zusätze hinzugekommen 4, 5—43; 28, 26 ff.; 29; 30, 1—14 (weiteres s. in § 10, 2), und in manchen Einzelheiten ist es in nachexilischer Zeit erweitert (vgl. die Erweiterung des urspr. Passahgesetzes 16, 1, 2, 5—7 durch die weiteren Festgesetze und dazu den trefflichen Artikel von ELHORST *Die deuteronom. Jahresfeste* ZAW 1924, S. 136—145).

Daß der geschichtliche Rahmen 1—4, 29—34 von dem Kerne 5—26 bzw. 28 zu scheiden und daß in diesem wieder die Paränesen 5—11 von den Satzungen und Rechten 12—26 zu trennen seien, war schon längst von KUENEN, WELLHAUSEN usw. erkannt. Aber darüber hinausgehend fanden STÄRK und besonders STEUERNAGEL, daß auch der Kern 5—26 nicht einheitlich sei, sondern Resultat einer Zusammenarbeitung. In erster Linie an der Hand der wechselnden Anrede mit *Du* und *Ihr* glaubte letzterer nachweisen zu können, daß 2 Gesetzessammlungen vorlägen, die jede eine paränetische Einleitung gehabt hätten. Stellenweise drängt sich diese Beobachtung geradezu zwingend als richtig auf vgl. 12, 13, 14, 16—21,

26, 27 mit 12, 8—12, wo sonst die ungereimteste Wiederholung vorläge. Aber andrerseits kann die von jenem konstruierte Pluralquelle nie selbständig existiert haben, es fehlt ihr jeder einheitliche Plan, auch hat sie nur vielfach, nicht immer die pluralische Anrede. Man wird daher darauf verzichten müssen, mittels dieses Indizes klar 2 Quellen zu scheiden. Das hat später in seiner *Einleitung* auch STEUERNAGEL selbst getan. Hier bezeichnet er als das Urdeuteronomium (S. 179) 12, 13—28; 14, 22—29; 15, 19—23; 16, 1—17, 21, 22; 17, 1, 2—7; 18, 9—12; 19, 1—13, 14; 21, 1—9, 15—21, 22—23; 22, 5, 9—29: 23, 1—15, 18, 19, 22—24; 24, 1—5; 25; 5—10, 13—16; 26, 1—15. Indes es fragt sich, ob die beiden Gesichtspunkte, nach denen er jetzt die Herausschälung vornimmt, die sachliche Verwandtschaft der Gesetze bzw. eine richtige Disposition derselben und ihre Berücksichtigung bei der Reform Josias ausreichend sind, um das Urgesetz festzustellen, rechnet doch STEUERNAGEL selbst damit, daß der Verfasser dieser schon andere Gesetze formuliert vorgefunden und aufgenommen hat, und hat er doch selbst PUUKKO gegenüber den zweiten Maßstab als einen falschen hingestellt. Dieser hat versucht, auf Grund von 2. Kön. 22 f. das von Josia gefundene Urgesetz zu rekonstruieren. Aber da hier natürlich nur das erwähnt wird, was besonders an Mißbräuchen auf Grund des gefundenen Gesetzes abgestellt werden mußte, so ist diese Rekonstruktion zu mager ausgefallen. Einen neuen Weg der Analyse hat HEMPEL eingeschlagen, indem er zunächst alle die Gesetze untersucht, die den Einfluß der Kultuszentralisation verraten, und ihre literarische Eigenart, ihre Vorstufen und Heimat herausarbeitet und sodann die übrigen Teile auf die Frage hin prüft, wieweit sie in ihrer heutigen Gestalt von derselben Hand herleitbar sind. Auf diesem Wege kommt er zu dem Resultate, daß das Josiabuch keine originale Schöpfung war, sondern daß sein Verfasser die alte jerusalemische Tempelregel im Interesse der Kultuszentralisation überarbeitet, durch einige soziale Bestimmungen erweitert und mit einer Einleitung auf Grund von E versehen habe. Später habe derselbe Verfasser eine zweite gegen die Greuel Manasses gerichtete Quelle eingearbeitet. Die Richtigkeit der letzteren Annahme lehne ich ab, die Greuel Manasses herrschten nach Zephanja und Jer. 2—6 auch noch in den ersten Jahren Josias, das Hauptresultat aber dürfte richtig sein, nur ist das Neue umfangreicher als er annimmt (vgl. das von ihm herausgeschälte Josiabuch a. a. O. S. 261).

Die Paränesen 5, 20—11, 32, in denen uns immer wieder Hinweise auf *das Gesetz, die Gebote und Rechte* usw. begegnen, ohne daß diese selbst folgten, hat uns KLOSTERMANN richtig verstehen gelehrt als Ansprachen, die bei der Verlesung des Gesetzes (12—26, aber nicht eines verlorenen Wüstengesetzes, wie Kl. meint) gehalten wurden, eine gewiß uralte Sitte vgl. 1. Sam. 7, 16. Es läuft praktisch beinahe auf dasselbe hinaus, ob man hier wie dieser zwei Redeganzen 6, 4—8, 20 und 9—11 oder wie STEUERNAGEL Pl. 5, 1—4, 20—28; 9, 9—11, 28 und Sg. 6, 4—9, 7 (+ 10, 12, 14—15, 21; 11, 10—12, 14—5) unterscheidet.

Selbstverständlich ist ein großer Teil der *Worte und Satzungen* in dem Kerne von 12—26 auch in Josias Tagen nicht erst neu geschaffen, sondern reicht wie C. 5 weit, vereinzelt sogar bis in die mosaische und Richterzeit zurück. Dieser hatte dann schon in der Tempelregel Salomos bzw. später der des Joas Aufnahme gefunden, an welche wiederum die Hiqias angeknüpft haben wird. Neu war vor allem das Gesetz der Kultuszentralisation mit allen

seinen Konsequenzen. Indes seine Vorgeschichte hat natürlich auch dieses gehabt.

Ein Blick auf den Inhalt der Gesetze tut dar, daß es zum guten Teile uraltes Volksgesetz ist, was uns hier entgegentritt vgl. bes. C. 22—25. Aber auch in dem die Rechtsprechung regelnden Gesetze (17, 8—13, sobald man den Priester überall streicht, bleibt der *Richter* d. i. der König übrig), im Königsgesetz (17, 14 ff., wo V. 16 auf die vorassyrische Periode weist), im Kriegsgesetz (20, 2—4, 8) usw. kann man unschwer die neuen Erweiterungen von der alten Grundlage ablösen. Die sozialen Gesetze (z. B. 15, 1—18) rechnen mit dem vorprophetischen Bauernstande und nicht mit dem Latifundienwesen und der Großkaufmannschaft der prophetischen Ära. Vor allem auch die stilkritischen Untersuchungen Jirkus haben bewiesen, wieviel altes Material im einzelnen das deut. Gesetz umschließt.

Dagegen macht sich das Neue besonders in 12, 13—27; 13, 2 ff.; 14, 22—29; 16, 1—17; 18, 1—8; 26, 1, 2, 5—15 bemerkbar. Nur darf man nie vergessen, daß in Juda die Idee der Zentralisation in der Luft gelegen haben muß, seitdem Salomo über dem altgeweihten Heiligtume der Lade den glänzenden Tempel erbaute (vgl. 1. Kön. 8, 65; Am. 1, 2; Jes. 8, 18; 18, 7; 30, 29; 31, 4), daß ebenso das, was man die *deuteronomische Diktion* nennt, ebenfalls seine lange Vorgeschichte gehabt hat (vgl. die Bearbeitung der elohistischen Schrift, Hos. 1, 2 b; 2, 7, 15; 6, 10; 10, 5, 8; 11, 2; 13, 2 usw.) und daß wir aus den prophetischen Schriften allein leicht ein falsches Bild konstruieren, weil dieselben an eine praktische Reform des Kultes nicht gedacht haben, gewiß aber schon andere ernste Kreise im 8. Jahrh. (vgl. Hos. 13, 13). Inwieweit im einzelnen das josianische Gesetz an das Tempelgesetz Hisqias und dies wieder an das des Salomo anknüpfte, das wird sich schwerlich je sicher feststellen lassen, da diese alle für uns verloren sind. Daß auch das Neue in demselben dem Mose in den Mund gelegt wurde, gehört einfach zum israelitischen Gesetzesstil, galt doch alles nur als zeitgemäße Reproduktion des von jenem gegebenen Grundgesetzes. Es ist aber durchaus nicht ausgeschlossen, daß die Leviten schon seit alters aus Qadesch den Gedanken mitgebracht haben, daß Jahwe offiziell nur an einer Stelle kultisch verehrt sein wolle, so viele Querstriche auch die Praxis dazwischen machte vgl. Ex. 34, 26; Deut. 33, 10, denn am Anfang der geschichtlichen Tradition des Volkes stand eine Periode, in der die Gemeinde während des Wüstenzuges Jahwe immer gemeinsam und an einer Stelle verehrt hatte (mit Recht neuerdings von Kegel und Löhr betont).

Mit der eidlichen Verpflichtung auf das Deuteronomium hat Josia sein Volk einen bedeutenden Schritt vorwärts tun lassen auf der vom Elohisten gewiesenen Bahn, der konsequent beschritten ins Judentum führen mußte. Aber es war, menschlich betrachtet, der einzige Weg, das Volk zu retten vor dem kananäischen und babylonischen Heidentum. Und, von höherer Warte aus betrachtet, erscheint jene Einführung als der edelste und höchste, zugleich freilich auch tragischste Versuch, der Menschheit das Evangelium zu bringen auf dem Wege des Gesetzes. Das Deuteronomium ist durchtränkt mit prophetischen Ideen, A und O ist ihm die Liebe Gottes und die Liebe zu Gott 6, 5; 7, 8 usw.

Aber die Schale, in der sie dargeboten wurden, mußten den edlen Trank gerinnen lassen; sie war nötig in jener Zeit, gehörte aber auch nur der Zeit an.

§ 9. Die sogenannte Priesterschrift.

GIESEBRECHT *Der Sprachgebrauch des hexateuchischen Elohisten*, ZAW 1881 S. 177 ff.; WURSTER *Zur Charakteristik und Geschichte des Priesterkodex und des Heiligkeitsgesetzes*, ZAW 1884 S. 112 ff.; BAUDISSIN *Die Geschichte des alttest. Priestertums* 1889; KRÄUTLEIN *Die sprachlichen Verschiedenheiten in den Hexateuchquellen* 1908; KEGEL *Die Kultusreform Esras* 1921; LÖHR *Untersuch. zum Hexateuchproblem* I: *Der Priesterkodex in der Genesis* 1924; KITTEL *Geschichte des V. Israel* III. 2. S. 584—662 1929; SCHAEDER *Esra der Schreiber* 1930.

Die Bestandteile der sog. Priesterschrift heben sich besonders charakteristisch von dem übrigen Pentateuche ab, so daß auch der Laie sie bald erkennen kann.

Solche Merkmale sind: ein auffallend formelhafter Stil, ein besonderes Interesse für Genealogien und Zahlen, für kultische Gesetze, Gewohnheiten und Priesterrechte, die starke Betonung des Ideals kultischer Reinheit und Heiligkeit, eine ganz charakteristische Sprache z. B. הוֹלִיד (erzeugen), הֵקִים בְּרִית (einen Bund schließen), אֲחֻזָּה (Besitz), רְכֻשׁ (Habe), בָּרָא (schaffen) usw. In den geschichtlichen Teilen sucht sie alle Anthropomorphismen zu meiden. Entsprechend ihrer Auffassung, daß Jahwe sich erst dem Mose erschlossen habe 2. M. 6, 2, 3, braucht sie diesen Namen nie zuvor, aber ebenso schweigt sie in der vormosaischen Zeit absolut über Opfer, Orakel, Priestertum, Unterscheidung von Rein und Unrein u. dgl.

Dieser Quelle werden in großer Übereinstimmung folgende Partien zugesprochen: 1. M. 1, 1—2, 4a; 5, 1—28, 30—32; 6, 9 bis 22; 7 u. 8† mit J; 9, 1—17, 28, 29; 10, 1—7, 20—23, 31 f.; 11, 10—32; 13, 6, 11—13; 17; 16, 3, 15, 16; 23; 25, 7—20; 27, 46—28, 9; 34 mit J u. E†; 35, 9—13, 15, 22—29; 36; 46, 6—27; 48, 3—6; 49, 28—33; 50, 12, 13; 2. M. 1, 1—5, 7, 13, 14; 2, 23—25; 6, 2—7, 13; 8, 9 u. 11† mit J u. E; 12, 1—20, 40—51; 14 u. 16† mit J u. E; 25—31; 34, 29—40, 38; 3. M. ganz; 4. M. 1—10; 13, 1—17; 14† mit J u. E; 15; 16†; 17—20, 13; 25, 6 bis 31; 32† mit J u. E; 33—36; 5. M. 32, 48—52; 34, 1a, 7—9.

Die Priesterschrift beginnt danach wie die jahwistische mit einer Schöpfungserzählung, schließt im Pentateuch ebenfalls mit dem Tode des Mose und findet wie jene ihre Fortsetzung im Josuabuche. In dem ganzen Aufriß der Geschichte gleicht sie jener Quelle durchaus, aber in der Einzelbehandlung geht sie vollständig andere Wege. Ihr ist die ganze Geschichte offenbar nur Einleitung in das Gesetz und Illustration für dasselbe, sie will überhaupt nur Kultusgeschichte geben.

Die Untersuchung über ihre Herkunft ist dadurch erschwert, daß sie, so gewiß sie jetzt den Stempel *eines* Geistes trägt, von

Hause aus keine literarische Einheit bildet, sondern aus den verschiedensten Materialien und Schichten zusammengewachsen ist, welche vielfach nur oberflächlich verbunden sind.

Das zeigt zunächst die große Zahl von Dubletten innerhalb Ps: 2. M. 27—29; 3. M. nur ein Altar, 2. M. 30, 1—10; 35—40 daneben ein goldner Räucheraltar; 4. M. 4, 3 f. Dienstpflicht der Leviten mit 30 J., 8, 23—26 mit 25 J.; 2. M. 29, 1 ff. nur Aaron gesalbt, 28, 41 ff. alle Priester. Besonders scharf hebt sich, wie schon § 5 ausgeführt, 3. M. 17—26 als eine von Hause aus ganz selbständige Schicht ab. Vor allem hat Eerdmans bewiesen, daß solche Differenzen nicht nur innerhalb der Gesetze, sondern auch der Erzählungen vorliegen. Es widerstreitet dem eigentlichen Grundprinzip Ps, daß eine kultische Einrichtung wie die Beschneidung schon auf Abraham 1. M. 17, der Sabbat sogar schon auf die Schöpfung 2, 1 ff. zurückgeführt wird, daß von den Vätern gesagt wird, sie hätten mit Gott verkehrt 5, 22, 24; 6, 9, daß das Königtum als eine besondere göttliche Verheißung gilt 17, 6, 16; 35, 11, daß eine lange Geschichte einem Ahnengrabe gewidmet ist 23, 1 ff., daß die Ismaeliter mit in den Bund aufgenommen werden 17, 23. (Falsch meint allerdings E., der, der 2. M. 6, 2 schrieb, hätte für Gott zuvor immer nur *El schaddai* sagen müssen und daher zwar 17, 1—14; 28, 3; 35, 11; 43, 14; 48, 3, aber nicht die *Elohim*abschnitte schreiben können. Denn jene Stelle sagt nur, Gott hätte sich selbst zuvor immer nur in jener Weise benannt.) Die Komposition der Schrift ist also noch viel komplizierter, als man lange angenommen (vgl. neuerdings auch Löhr).

Trotzdem müssen wir wegen der geistigen und sprachlichen Verwandtschaft der Schrift gegenüber aller sonstigen pentateuchischen Literatur zunächst versuchen, sie als eine Einheit zu begreifen und fragen: wann kann sie in der jetzt gegebenen Form und Komposition veröffentlicht sein? Darauf kann die Antwort nur lauten: in den Tagen Esra—Nehemias. Erst damals ist die in Babylon um 460 ausgearbeitete Priesterschrift als Gesetz eingeführt, und zwar, nachdem sie bereits dort von Esra mit JED zu dem jetzigen Pentateuche zusammengearbeitet war.

Nach Esra 7, 1 ff. zog dieser, *ein Priester und Schreiber des Gesetzes des Gottes des Himmels*, im J. 458 von Babylon nach Jerusalem, um auf *Grund des Gesetzes Gottes, das in seiner Hand war*, eine Untersuchung über Juda und Jerusalem anzustellen. (Auf die Frage der Geschichtlichkeit Esras und seines Zuges, die von Torrey, Mowinckel und Hölscher mit unzureichenden Gründen angefochten ist, kann hier nicht eingegangen werden; doch vgl. 8, 15, 17, 21, 31, 33 und zu seinem Ferman 7, 12 ff. Ed. Meyer *Die Entstehung des Judentums* 1896; Meinhold *Esra der Schriftgelehrte* Martifestschrift 1925 S. 197 ff. Sellin *Geschichte* II. S. 136 ff.; Schaeder a. a. O. S. 42 ff.). Dies Gesetz brachte er in 2 Volksversammlungen, von denen Neh. 8 und Esra 9 erzählen, geschickt zur Einführung. Aber nach seinem baldigen Sturze hat erst Nehemia es zur dauernden Geltung gebracht vgl. Neh. 9, $_{1-4}$; 13, $_{1-3}$; 10. Daß dies Gesetz in erster Linie Bestimmungen der Priesterschrift enthielt, ist ganz unleugbar. Neh. 8, 15 rekurriert auf 3. M. 23, 40; 8, 18 auf 3. M. 23, 36 (anders als 5. M. 16, 13—15); 10, 36—40 auf 4. M. 18, 12—32. 10, 34 ist eine Zusammenfassung des ganzen Opferrituales

von P. Andrerseits ist freilich die weitverbreitete Meinung, dies Gesetz sei ausschließlich P gewesen, unhaltbar, denn das Verbot des Konnubiums mit Landeseinwohnern 10, 31, 13, 1 f. findet sich nur 2. M. 34, 12, 15 f. und 5. M. 7, 2 ff., und das Gelöbnis, im Sabbatjahr die Schuldzahlung nicht zu verlangen 10, 32, rekurriert ebenfalls auf 5. M. 15, 2. Mithin hat es sich um den durch P erweiterten ganzen Pentateuch gehandelt.

Jedenfalls war nun zuvor die Priesterschrift noch nicht Gesetz. Das beweisen folgende Argumente: a) die Propheten Deuterojesaja, Haggai, Sacharja, Maleachi rekurrieren noch ausschließlich auf das Deuteronomium. b) Ezechiel setzt allerdings 3. M. 17—26 und viele andere priesterliche Gesetze voraus, aber nimmermehr schon unsere geschlossene Priesterschrift, denn vom Hohenpriester weiß er noch gar nichts, und die Degradation der Leviten, die im Deut. noch Priester sind, zu Tempeldienern vollzieht sich erst bei ihm (44, 9—16), in P ist sie aber bereits vorausgesetzt, da kommen ohne weiteres nur *die Söhne Aarons* als Priester in Betracht. c) Der Bericht von der Einführung des Deut. 2. Kön. 22; 23 wäre ein Unding, wenn P bereits Gesetz gewesen wäre; wie hätte Josia über den Fund jenes entsetzt sein können, wenn bereits ein vielfach weit strengeres Gesetz anerkannt war? d) Nun erscheint aber auch das Deut. in beinahe jeder Beziehung als das ältere Gesetz gegenüber der Priesterschrift in ihrer jetzigen Gestalt (dort wird die Einheit der Kultusstätte erst gefordert, hier vorausgesetzt usw.). Und so offenkundig es in seinen Bestimmungen auf 2. M. 20—23; 34 und die Grundlage des Heiligkeitsgesetzes rekurriert, so fehlt jede Beziehung in ihm auf P. e) Endlich ist zu beachten, daß einerseits die vorexilischen Propheten, besonders Jer. 7, 22, andererseits einzelne Bestimmungen in P selbst (z. B. die betreffs der Rechte des Hohenpriesters 4. M. 34, 17 ff.; 35, 25, 28, neben denen ein König keinen Platz gehabt hätte), es geradezu ausschließen, daß P bereits vor dem Exile als göttliches Gesetz in Jerusalem anerkannt war.

Alle Einwände dagegen sind nicht stichhaltig. Insbesondere der Hinweis auf die Kürze der Zeit für eine Verlesung des ganzen Pentateuch erledigt sich durch Neh. 8, 3, 8, 18, wo nur gesagt wird, daß *aus* dem Buche, dem Gesetze Gottes vorgelesen sei, übrigens vielleicht in (aramäischer) Übersetzung (so deutet SCHAEDER wohl richtig das umstrittene *mephorasch*). Die Häupter der Gemeinde würden sich doch nie ihre altüberkommenen Gesetze zugunsten eines Neulings einfach haben entreißen lassen. Übrigens bestätigt jenes auch der Umstand, daß zur ursprünglichen Priesterschrift auch ein noch im Josuabuche erhaltener Bericht über die Verteilung des Landes gehörte. Hätte man diesen wieder so bald abschneiden können, wenn sich die Gemeinde einmal eidlich auf die ganze Schrift verpflichtet hatte? Und endlich, mit Recht hat DAHSE (a. a. O. S. 144 ff.) darauf aufmerksam gemacht, daß in manchen Versen und kleinen Perikopen der Genesis, die man bis jetzt zu P gerechnet hat, nichts anderes zu sehen ist als liturgisches Beiwerk, durch das das ganze Werk für die Zwecke gottesdienstlicher Verlesung von Esra bearbeitet wurde.

Ist nun P 458 von Esra mit aus Babylon gebracht, so muß sie dort zuvor niedergeschrieben sein, und zwar vor 458, aber nach 537, der Heimkehr der ersten großen Exulantenschar, sagen wir rund 460. Man hat wohl das Bedenken geäußert, woher denn den babylonischen Juden, die selbst die Heimat nicht wieder aufgesucht hätten, dies intensive Interesse für den jerusalemischen Kult gekommen sein sollte. Aber man muß mit einer besondern Bewegung rechnen, die unter Artaxerxes in der Mitte jener entstanden und deren Folge auch die Heimkehr der Gola Esras ist; außerdem

hat es natürlich nie an lebendiger Fühlung zwischen Jerusalem und Babylon gefehlt vgl. Sach. 6, 10; Neh. 1, 2. Auch die Sprache von P bestätigt diese Zeit der Entstehung von P durchaus vgl. KOENIG *Einleitung* S. 229—231. So weit verdanken wir die Lösung des vielumstrittenen Problems in der Hauptsache REUSS, GRAF, WELLHAUSEN und KUENEN.

Nun taucht aber ein zweites Problem auf: woher, aus welcher Zeit stammen die Materialien dieser neuen Schrift? Zur Lösung dieses sind erst geringe Vorarbeiten getan. Es gewinnt mit jedem Jahre größere Wahrscheinlichkeit, daß die Geschichtsdarstellung Ps zum guten Teil nachexilische Überarbeitung eines bereits vorexilischen priesterlichen Geschichtsbuches ist.

Schon WELLHAUSEN u. a. haben 3 Schichten in P unterscheiden wollen: ältere priesterliche Aufzeichnungen Ph, eine priesterliche Schrift erzählenden und legislatorischen Inhalts Pg und spätere Nachtriebe Ps. Aber diese Scheidung, so richtig sie ist — nur muß Pg noch schärfer als bisher herausgearbeitet und von späteren Zusätzen gereinigt werden (vgl. EICHRODT a. a. O. S. 51) — trifft den Kern der Sache gar nicht. Fast alle erzählenden Stoffe von P in 1. M. sind nur teils flüchtig, teils gründlich überarbeitet, zum guten Teil aber ebenso alt, wenn nicht noch älter, als die von J und E. Der Schöpfungsbericht läßt noch als einstige Grundlage den babylonischen und ägyptisch beeinflußten Schöpfungsmythus erkennen, der Polytheismus leuchtet noch in 1, 26; 9, 6 hindurch; der Verkehr mit der Gottheit in 5, 25; 6, 9, 10 und die mythologische Zahl 365 dort, die Dauer der Flut von 365 Tagen in 6—8; der Bundesbogen 9, 12 ff., das hohe Alter der Beschneidung und die Gemeinsamkeit derselben mit den Ismaelitern 17, das Auffahren Gottes 17, 22; 35, 13, wie sein Erscheinen 48, 3; 2. M. 6, 3, das Ahnengrab 1. M. 23; 25, 9; 49, 29—32; 50, 12, 13; speziell die Erzählung des Kaufes des Begräbnisplatzes von den Hethitern 23 (vgl. dazu WINCKLER *Vorderasien im zweiten Jahrtausend* 1913 S. 45 ff.), auch die Überlieferung von dem Gebrauch des Gottesnamens *el schaddai*, das alles läßt auf alte, vorprophetische Traditionen schließen. Und da uns der alte Orient immer deutlicher lehrt, wie alt gerade auch chronologische Konstruktion und Spekulation in Priesterkreisen ist, da die Namen der Genealogien, soweit wir sie überhaupt kontrollieren können, sich ebenfalls als dem ältesten Stadium der Geschichte Israels entsprechend bewähren, so werden wir zu dem Schlusse hingedrängt, daß wir hier tatsächlich viele Vorstufen annehmen müssen (steckt der Kopf einer solchen noch 5, 1?) und daß mindestens schon einmal in der Königszeit das priesterliche Geschichtsbuch fixiert war, aus dem die Geschichtserzählung von P geworden, denn nur so erklärt sich 17, 6, 16; 35, 11. Vgl. ZEAT S. 54 u. EERDMANS a. a. O. I u. III. GRESSMANN hat bewiesen, wie auch in 2. und 4. M. P mehrfach eine Tradition vertritt, die älter ist als die von J und E (vgl. *Mose* S. 241 und sonst). Einen Ur-P weist an der Hand von Gen 17 STEUERNAGEL nach in der Buddefestschrift S. 172 ff.

Aber auch die ganze spezialisierte kultische Gesetzgebung ist materiell gar keine Neuschöpfung, sondern zum weitaus größten Teile eine Sammlung und Kodifizierung lange vorexilischer Gesetze und Bräuche, die teils in Jerusalem, teils an andern Landesheiligtümern in Geltung gewesen waren, unter einheitlichen neuen

religiösen Gesichtspunkten, denen der Hierarchie und Heiligkeit.

Stringent ist bis jetzt nur erst in bezug auf das Heiligkeitsgesetz der Beweis geführt, daß P im Unterschiede von, wenn nicht gar im Gegensatze zu dem in Jerusalem herrschenden D andere vorexilische Gesetzeskorpora zugrunde gelegt hat (vgl. I § 5e). Aber wir können bereits mit hoher Wahrscheinlichkeit vermuten, daß das auch an anderen Stellen geschehen ist. Den Versuch einer Argumentation in dieser Richtung hat MERX unternommen. Er hat sich bemüht darzutun, wie auch 3. M. 1—7 *die Söhne Aarons* erst neben den *Priester*, das *im Hofe der Stiftshütte* neben das an *heiliger Stätte* gesetzt ist, so daß auch hier noch überall die alten Höhengesetze hindurchleuchten, vgl. 14 und 15, wo ebenfalls die Priester als im Lande verteilt vorausgesetzt werden. Aber man wird noch über ihn hinausgehen müssen. Nicht nur führt uns die Grundlage von 3. M. 16 in die älteste Phase der Religion Israels (vgl. 21 ff.), sondern dasselbe gilt ja auch vom Kerne des Nasiräatsgesetzes 4. M. 6 wie schließlich von allen Reinigungs- und Speisevorschriften 3. M. 11—15 (vgl. KITTEL *Gesch. d. V. Isr.* I S. 50 f.; BERTHOLET *Leviticus* und EERDMANS a. a. O. III und IV). Ja, auch bei der Priestertracht, beim Efod wird nur das auf den Hohenpriester beschränkt, was früher das Recht jedes Ober- bzw. Orakelpriesters war, sachlich ist überhaupt kein Unterschied zwischen dem Priesterefod eines Samuel und dem des Aaron, nur die Bedeutung und Legitimation, es zu tragen, sowie vielleicht diese oder jene Einzelheit der Dekoration ist eine andere geworden (vgl. SELLIN *Geschichte* I S. 135). Und bei der Opfer- und Festgesetzgebung steht es nicht anders, überall kann man altes, zum Teil sogar kanaanäisches Material durch die junge Hülle hindurchscheinen sehen (vgl. z. B. beim Zeltfest 3. M. 23, 34, 42 usw.).

Ja, sogar in dem, worin man die ureigenste Schöpfung Ps vielfach sieht, in der Orientierung des ganzen Gesetzes an der Stiftshütte und der Schilderung derselben, wird man das Zurückgreifen auf eine gut geschichtliche Tradition zu sehen haben, die nur durch den Tempel von Jerusalem und das Deuteronomium zurückgedrängt war, auf die man sich aber energisch besann, da der Tempel geschändet und von Gott verlassen war. Diese Tradition wird auch während der Königszeit lebendig erhalten sein in Gibeon-Mizpa.

Daß die Lade Jahwes aus der mosaischen Ära stamme, ist jetzt ziemlich allgemein wieder anerkannt (vgl. TORCZYNER *Die Bundeslade und die Anfänge der Religion Israels* 1922; SELLIN *Geschichte* I S. 89 ff., dagegen v. RAD *Zelt und Lade* NKZ. 1931 S. 476 ff.). Aber in der Stiftshütte sehen WELLHAUSEN u. v. a. lediglich ein in die Wüste projiziertes Bild des Tempels. Indes man macht sich dabei gar nicht klar, was es heißt, daß exilische Priester die ganze Gottesdienstordnung des neuen Gemeinwesens gegründet haben sollten auf ein Heiligtum, welches nicht nur nicht mehr existierte, sondern das bis dahin auch nicht einmal in der Tradition existiert haben soll. Daß nun aber letzteres tatsächlich der Fall schon seit langem in vorexilischer Zeit war, wird absolut sicher verbürgt durch 2. Sam. 7, 6; Hos. 8, 14 (Tempelbau ist Sünde) und den Elohisten 2. M. 33, 1—11 (vgl. auch 18, 7, 13 f.); aus der letzten Stelle folgt zugleich, daß dies *Zelt der Zusammenkunft* als

ein selbständiges Orakelzelt (V. 7—11) und als mit Gold u. dgl. überreich geschmückt gegolten hat (33, 6). Diesen Vers bezieht man meistens falsch auf die Anfertigung der Lade, aber einmal ist das gegen den Zusammenhang (V. 5) und zweitens war diese nicht aus Gold, sondern aus Holz (5. M. 10, 1). Auch bei P 2. M. 34, 29—35 ist dieser Zweck noch in einem älteren Fragment erhalten; es handelt sich um ein Abbild des Himmelszeltes (vgl. den *Berg der Zusammenkunft* Jes. 14, 13, auch 33, 20). Eine weitere Belegstelle für die Geschichtlichkeit dieses Zeltes besitzen wir vielleicht auch noch in 5. M. 33, 12 vgl. SELLIN ASt *Das Zelt Jahwes* S. 168 ff. und HARTMANN *Zelt und Lade* ZAW 1917/18 S. 209—44.

Nun hat ja auch David als Bergungsort für die Lade ein Zelt aufgestellt 2. Sam. 6, 17 — ebenfalls ein Beweis dafür, daß trotz Silo für Altisrael das Zeltheiligtum das Normale war —, aber dies wird nie *Zelt der Zusammenkunft* genannt. Wo aber könnte dann jene Tradition ihren Sitz und das alte Jahwezelt seinen Bergungsort gehabt haben? Daß es in Davids Zeit mit Gibeon eine ganz besondere Bewandtnis hatte, sehen wir aus 2. Sam. 21, 6 (lies *auf dem Berge Jahwes*, vgl. v. 11; 2, 12 ff., hier fällt die Entscheidung über die westjordanische Krone) und vollends 1. Kön. 3, 4 ff., hier ist, abgesehen von der Lade, geradezu das Hauptheiligtum des ganzen Landes (V. 4 α, β ist deuteronomische Glosse, vgl. auch Jos. 9, 23, 27?). Wie kann sich das bei einem chivvitischen Platze erklären? Den einzig möglichen Schlüssel liefert 2. Chron. 1, 3, über welche Stelle man sich freilich gar zu leicht hinweggesetzt hat. Man sagt, erst nachträglich wäre der Höhendienst Salomos damit erklärt, daß hier das Zusammenkunftszelt gewesen sei. Aber einmal findet sich dieselbe Notiz, ganz unabhängig von dieser Erzählung, schon in der unverdächtigen Stelle 1. Chron. 21, 29 f., und zweitens ist es ausgeschlossen, daß der Chronist ein Konkurrenzheiligtum zu Jerusalem erst erdichtet hat. Er hätte die Feier des Regierungsantritts Salomos einfach nach Jerusalem verlegen können. Vgl. ZEAT S. 55 ff. Vermutlich war Zadoq einstmals in diesem Zelte amtierender Priester vgl. 1. Chron. 16, 39.

Jedenfalls kann es als sehr wahrscheinlich gelten, daß das Orakelzelt seine Stätte wirklich in Gibeon gehabt hat. Während dasselbe auf der Wüstenwanderung natürlich auch Bergungsort der Lade war, sind die Wege beider später auseinander gegangen. Die Lade fand ihr Heim in einem festen Hause in Sichem, danach in Silo und nach längerer Irrfahrt in Jerusalem. Über das Schicksal des Zeltes seit Salomo wissen wir nichts Sicheres mehr, da in 1. Kön. 8, 4 eine Glosse vorzuliegen scheint. Aber die Tradition über dasselbe ist weiter gepflegt, vor allem an der Stätte der jüngeren elohistischen Tradition, in dem Gibeon benachbarten **Mizpa**, denn der wahrscheinlich hier verfaßten Quelle gehören sowohl 2. M. 33 1—11 wie 2. Sam. 7, 6 an. (Dieser Ort wird jetzt überwiegend in Tell en Nasbe gesucht, nicht auf dem Nebi Samwil, doch ist die Identifikation unsicher.) Und in P, in der ja auch *die Söhne Zadoqs* der viel älteren und umfassenderen Kategorie *der Söhne Aarons* haben weichen müssen, sind die Silonisch-Jerusalemische Laden- und die Gibeonitische Zelttradition wieder in ein Bett zusammengeflossen. In dieser Richtung ist also eine durchgreifende Revision der Auffassung WELLHAUSENS, der immer nur mit einer eingleisigen Entwicklungsstraße gerechnet hat, nötig. Der alte Gegensatz zwischen seiner und der Dillmannschen Auffassung wird sich in eine höhere Einheit auflösen (vgl. auch KITTEL *Geschichte*[3] II S. 525). Überall ist von den Ver-

fassern von P im babylonischen Exil altes Material gesammelt, diesem aber der Stempel der neuen Ideen aufgedrückt, vor allem die Theorie der unbeschränkten aaronitischen Hierarchie und die das Ganze verbindende Tendenz, daß alles und alles dazu dienen müsse, Israel zu einem heiligen, von allen Völkern abgesonderten Volke zu machen.

So lernen wir es verstehen, daß Esra trotz der Jugend des literarischen Produktes, das er mitbrachte, seine ganze Persönlichkeit dafür einsetzte, daß es sich um die altheiligen Satzungen der Väter seines Volkes handle, und daß ihm und seinen Gesinnungsgenossen der Tag der offiziellen Einführung jener als der große Bußtag galt, da ein ganzes Volk nach langen Irrfahrten wieder zurückkehrte zu den Quellen seines Ursprungs und seiner Kraft.

§ 10. Die Entstehung des Pentateuch in seiner jetzigen Gestalt.

Haben die Untersuchungen in §§ 6—9 annähernd das richtige Resultat ergeben, so muß die Zusammenarbeitung der bis jetzt als Einzelschriften untersuchten Quellen sich in 4 feststellbaren Etappen vollzogen haben.

1. Zunächst müssen naturgemäß Jahwist und Elohist zu einem Werke JE verbunden sein. Diese Zusammenarbeitung ist eine ganz besonders innige, andersartig als 3 und 4. Sie kann aber zugleich auch — und das wird heutzutage meistens nicht genug beachtet — zugleich eine neuschöpfende gewesen sein. Vieles von dem, was man jetzt oft einem J^3 oder E^3 zuschreibt, kann das Werk dieser Redaktion, die oft schon äußerlich an dem *Jahwe dein Elohim* u. a. zu erkennen ist, gewesen sein.

Als geeignetster Zeitpunkt für diese Redaktion bietet sich die spätere Regierungszeit Hisqias dar, denn gerade nach der Zerstörung des Nordreiches 722, nach der Juda sich wieder als geistiger Führer eines einheitlichen Israel fühlen konnte und auch alle vorhandenen religiösen Kräfte zu konzentrieren sich bemühte (vgl. die Reform), hat eine solche Zusammenarbeitung einen innern Grund. Übrigens war diese Zeit in literarischer Beziehung überhaupt eine außerordentlich fruchtbare. Daß durch eine solche Zusammenarbeitung die Einzelquellen nicht vernichtet zu werden brauchten, ist selbstverständlich; wir können sie aber auch noch Jahrhunderte später nachweisen (vgl. 2 und Richt. 1).

2. Nachdem in Josias Tagen das Deuteronomium vom Volke als mosaisches Gesetz anerkannt war, mußte sich bald das Verlangen geltend machen, diese über die historische Einleitung hinaus, die ihm von vornherein gegeben war, mit den Erzählungen von der Vorzeit zu verknüpfen. Das ist zunächst, und zwar wohl noch kurz vor dem Exil, geschehen mit dem dem Deut. am meisten geistesverwandten Elohisten, in dem jenem die einstige Stelle des Bundesbuches zugewiesen wurde.

Daß zunächst nur eine **Zusammenarbeitung von D mit E** stattgefunden hat, läßt sich beweisen sowohl auf Grund der engen Verschlingung dieser beiden in 5. M. 10, 6f.; 11, 29f.; 27, 2—26; 31, 9—30, wie besonders im Josuabuche, wo, wie vor allem PROCKSCH a. a. O. S. 240ff. bewiesen hat, die sämtlichen elohistischen Partien eine ganz deuteronomistische Färbung haben, andererseits aber doch sich scharf unterscheiden von den selbständigen späteren deuteronomischen Entwürfen wie 1, 3ff.; 10, 28ff.; 11, 10ff.; 12, 1ff.; 23, 1ff. Zwar kann nun noch nicht sicher die Frage beantwortet werden, ob etwa auf Grund des Deuteronomiums nur ein Buch von der Eroberung des Landes gegeben werden sollte und also nur die elohistischen Partien, die zur historischen Fundamentierung des Gesetzes wichtig waren, und die von der Okkupation handelnden herangezogen wurden oder ob das Deuteronomium mit der ganzen elohistischen Schrift verarbeitet wurde. Für ersteres spricht 5. M. 1—4, 4, die den Eindruck einer selbständigen Bucheinleitung machen, eines Buches aber, das nach 3, 18—20, 23 vgl. 31, 7, 8 auch von der Eroberung erzählen wollte. Auf jeden Fall aber ist im Zusammenhange mit dieser Zusammenarbeitung das Bundesbuch von der Stelle, die es einst als künftiges Sichemgesetz im letzten Kapitel des Lebens Moses einnahm, weggerückt und der Horebszene angeknüpft, um dort Raum für das Deuteronomium zu schaffen. Nahegelegt war diese Verschiebung dadurch, daß schon E^2 2. M. 24, 7 in der Horebszene, während E^1 2. M. 24, 11 nur von einer Bundschließung mit Opfermahlzeit handelte und wie J Tafeln kannte 31, 18, von einem Bundesbuche gesprochen hatte, darunter freilich nach 24, 4 die 10 Worte von 20, 1—17 verstehend.

3. Dieser Redaktion folgte die Zusammenarbeitung von JE mit ED im babylonischen Exil, in dem man einen großen Teil der alten Literatur einer Revision unterzog und das Deuteronomium zum Maßstabe aller Geschichte machte, in dem ein großes mit 1. M. 2, 4b beginnendes und bis ins Exil reichendes großes deuteronomisches Geschichtswerk entstand, von dem wir noch später hören werden (vgl. II A § 4 Anhang).

In 1. M. hat diese Redaktion sich freilich fast jeden Eingriffs enthalten, nur 1. M. 18, 17—19; 26, 5 hat man eine Spur finden wollen. Ihr Interesse setzt erst mit der Zeit des Mose ein. 2. M. 12, 24—27; 13, 3—16; 19, 21 bis 25 sind deuteronomistische Neuschöpfungen, wie man denn überhaupt in 2. M. 4—24 mehrfach ihren Finger spüren kann, vgl. z. B. 20, 4b, 5, freilich sie auch leicht mit JE verwechselt. Und vollends zeigen sich dann, wie unter 2. angegeben, ihre selbständigen Eingriffe in der Erzählung des Josuabuches.

4. Von der letzten Redaktion haben wir schon gehört in § 9. Sie legte die Priesterschrift zugrunde und fügte ihr JED ein; zunächst wurde die Verbindung allerdings nur bis zum Tode des Mose durchgeführt, denn als Tora des Mose wurde der ganze Kodex in Umlauf gesetzt. Und das Prinzip der Zusammenarbeitung im Josuabuche ist, wie wir hernach sehen werden, ein ganz anderes. Wir können mit hoher Wahrscheinlichkeit schließen, daß jene unter der Leitung Esras in Babylon vor Einführung des Gesetzes bewerkstelligt wurde. Die Samaritaner haben im

4. Jahrh. den Pentateuch in der Hauptsache in der uns erhaltenen Gestalt in ihr Schisma hinübergenommen. Freilich ist auch hernach noch an einzelnen Perikopen geändert, wie vor allem der abweichende Typus der LXX zeigt, in der z. B. 2. M. 37, 25—28 fehlen und 35—40 überhaupt erst von anderer Hand nachgetragen zu sein scheinen, jedenfalls vollständig anders geordnet sind als im MT.

Unter 1—4 haben wir den ganzen Entwicklungsprozeß des Pentateuch als einen rein literarischen betrachtet, wie es zur Stunde noch fast allgemein geschieht. Und selbstverständlich ist es auch zum Teil ein solcher gewesen; Redaktoren- und Diaskeuastenarbeit reicht in Israel weit zurück. Aber es muß zum Schlusse wenigstens darauf aufmerksam gemacht werden, daß das Rätsel der Entstehung des Pentateuch auf diesem Wege keinesfalls ganz gelöst werden kann. Es bleibt bei der herrschenden Auffassung vor allem das Rätsel, wie es gekommen ist, daß jedesmal die jüngere Quelle die Absicht gehabt haben muß, die ältere zu verdrängen, daß es ihr aber jedesmal mißlungen, daß ebenso jedesmal die die Quellen verbindenden Redaktionen von der Tendenz geleitet gewesen sein müssen, die Einzelquellen verschwinden zu lassen, indes ebenfalls ohne Erfolg bis zu der endgültigen esranischen Redaktion. Endlich fragt es sich, wo man im 8. und 7. Jahrhundert das Publikum suchen soll, das diese immer erneuten Redaktionen gelesen hat. Las man wirklich damals schon Erbauungsliteratur — denn das ist die pentateuchische von der elohistischen Schicht an zum guten Teile — hin und her in den Häusern? Diese Rätsel schwinden, wenn wir zu der literarischen eine rhetorisch-liturgische Erklärung, zu dem privaten Lesen das kultische Hören hinzunehmen, d. h. uns vorstellen, daß jedesmal die jüngere Quelle der älteren das Recht literarischer Existenz ruhig beließ, sich selbst aber zunächst nur in Vortrag und Rede als zeitgemäßere Darstellung der alten Geschichte wie des alten Gotteswillens einführte, literarisch also einfach neben jene setzte, zum Teil womöglich auf denselben Rollen, den Vorzug aber in Gottesdienst und Erbauungsstunde beanspruchend, bis ihr selbst in einer neuen Periode dasselbe Schicksal durch eine abermals jüngere Darstellung zuteil wurde. Erst seit Esra wurde dann alles, was an geschichtlicher und gesetzlicher Literatur in dem *Thorabuche* (2. M. 17, 14; 24, 4, 7; 5. M. 29, 19; 31, 24) erhalten geblieben war, als gleichwertig für den Gottesdienst betrachtet.

Die meisten Forscher sind sich noch gar nicht bewußt, daß hier überhaupt ein Problem vorliegt, geschweige daß sie den Versuch gemacht

hätten, es zu lösen. Erst in jüngster Zeit ist der Anfang damit gemacht, während früher nur ganz vereinzelte Gelehrte, wie KLOSTERMANN, versucht haben, die Forschung auf diese Bahn, kurz gesagt, auf die Annahme einer allmählichen Kristallisation des Pentateuch, hinzuweisen. Wir finden die Annahme DAHSES, daß sich die Einführung von P als ein liturgischer Akt darstelle, durch Neh. 8, 8; 9, 3 wie die Beschaffenheit von P selbst bestätigt. Nach § 8 besteht D zum Teil (C. 5—11) überhaupt aus Paränesen, und dasselbe gilt von sonstigen deuteronomistischen Partien (z. B. 2. M. 12, 24—27; 13, 3—16 usw.), die alle den Eindruck machen, in direkter Anrede an das Volk einmal vorgetragen zu sein. Und den Schlüssel hierzu liefert uns Deut. 31, 9 ff., die sicher aus der Zeit vor dem babylonischen Exil stammende Anordnung, daß das ganze Gesetz am Laubhüttenfeste verlesen werden sollte.

Aber die Sitte ist viel älter und allgemeiner gewesen. Von der freien Reproduktion des alten Rechts wie der Geschichte auf den gottesdienstlichen Things wird schon 1. Sam. 7, 16; 12, 7 ff. berichtet in einer Quelle, die noch dem 8. Jahrh. entstammt, und zwar läßt die Tradition Samuel als Wanderredner gerade an den alten Heiligtümern von Bethel, Gilgal-Sichem und Mizpa auftreten. In der elohistischen Rede Josuas auf dem Volkstage in Sichem ist jene Sitte ebenfalls schon ohne weiteres vorausgesetzt Jos. 24, 1 ff., und 2. Kön. 4, 23 läßt uns vermuten, daß bereits im 9. Jahrh. Propheten sie an Sabbaten und Neumonden ausgeübt haben, wie überhaupt das „Gedenken" die eigentliche gottesdienstliche Beschäftigung an diesen Tagen war, vgl. 5. M. 5, 15; Jes. 1, 13; Micha 6, 5 f. Und abermals entdeckten wir in § 7 an der Qualität der elohistischen Erzählungen, daß diese, wenigstens zum Teile, ihre Wurzel in erbaulichen Vorträgen an den Heiligtümern oder in den Schulen haben müßten. (Weiter noch ist diesem Gedanken gottesdienstlicher Vorträge der alten Geschichte in der nachdavidischen Zeit JIRKU *Die älteste Geschichte Israels im Rahmen lehrhafter Darstellungen* 1917 nachgegangen. Vgl. dazu Th. d. Ggw. 1917 S. 199—203.)

Ist diese unsere Auffassung richtig, so ist also der Pentateuch aus dem Jahwisten durch immer neue Auflagen, die ihrerseits natürlich jedesmal selbständig auch alte wie neue Traditionen dem alten Bestande neu zuführten, allmählich herausgewachsen, aber nicht nur auf dem Wege stiller schriftlicher Arbeit — die ist sehr oft erst nachgefolgt —, sondern zugleich auch mitten im gottesdienstlichen Leben Israels, im Laufe einer Geschichte von rund 600 Jahren.

Der Pentateuch bildet das Fundament des ganzen Judentums. Auch der christlichen Gemeinde wird derselbe immerdar auf der einen Seite die Urkunde der göttlichen Erziehungsgedanken in der vormosaischen Geschichte und der Erwählung und Konstituierung eines Gottesvolkes auf Erden bleiben, auf der anderen Seite die Sammlung der gesetzlichen Niederschläge der mosaischen Religionsstiftung durch eine Zeit von beinahe 1000 Jahren und eine — selbstverständlich geschichtlich vermittelte — Urkunde des heiligen Willens Gottes an die Menschheit, des Gesetzes, das *zwischeneingekommen* ist als ein *Zuchtmeister auf Christum*, damit hernach *die Gnade und die Wahrheit* um so leuchtender hervorbreche Röm. 5, 20; Gal. 3, 24; Joh. 1, 17.

II. Die Propheten.

Ausgehend von dem Gedanken, daß auch die geschichtlichen Bücher von Propheten geschrieben seien (nach Baba bathra 14b von Josua, Samuel und Jeremia) haben die Sammler des hebräischen A. T. diese als die *früheren Propheten* den eigentlichen Prophetenschriften als den *späteren Propheten* vorangestellt.

A. Die früheren Propheten oder geschichtliche Bücher.

§ 1. Das Buch Josua.

Hollenberg *Die deut. Bestandteile des B. J.*, ThStKr 1874 S. 462 ff., Budde *Richter und Jos.* ZAW 1887 S. 96 ff.; Albers *Die Quellenberichte in Jos.* 1891; Sellin *Gilgal* 1917; Alt *Judas Gaue unter Josia* PJB 1925 S. 100—116; *Eine galiläische Ortsliste in Jos. 19* ZAW 1927 S. 59 bis 81; *Das System der Stammesgrenzen im B. J.* Sellinfestschr. 1927 S. 13—24.

Das B. Jos. erzählt die Eroberung Kanaans durch Israel unter der Führung des Josua und zerfällt in den eigentlichen Bericht über die Eroberung 1—12 und den über die Verteilung des Landes 13—21 nebst einem Schlusse 22—24. Es beginnt mit dem Befehl zur Überschreitung des Jordan und endigt mit dem Tode Josuas nach vollbrachter Eroberung und nach nochmaliger Einprägung des Gesetzes und Bundschließung auf dem Reichstage zu Sichem. Das Buch will nirgends von Josua geschrieben sein, denn 24, 26 bezieht sich nur auf 24, 2 ff. Vielmehr zeigen 9, 27; 15, 63; 19, 47 (vgl. mit Richt. 18) und 24, 29 ff. auf den ersten Blick, daß der oder die Verfasser lange nach Josua gelebt haben.

Nun bemerkt man bald, daß auch dies Buch nicht einheitlich, sondern aus mehreren Quellen zusammengearbeitet ist; es liegt auch hier eine Menge von Widersprüchen und Dubletten vor, vgl. 8, 9 m. 8, 12; 11, 21 f. m. 15, 13 ff.; 15, 63 m. 18, 28; 23, 8 m. 24, 14 usw. Und bei näherer Prüfung hat man gefunden, daß genau dieselben Quellen wie im Pentateuch, die ja immer schon auf eine derartige Fortsetzung hinwiesen (vgl. 2. M. 13, 19; 4. M. 32, 16; 5. M. 27, 4 ff. E; 4. M. 14, 24, 30; 27, 4 P; 5. M. 1, 36 ff.; 3, 18; 31, 7 f. D), sich auch hier wiederfinden.

Der Feder des Deuteronomisten entstammen offenkundig 1, 3—9; 10, 28—43; 11, 10 ff.; 12, 1—24; 23, 1—16; seine überarbeitende Hand spürt man in 8, 33—35. Der Priesterschrift gehören in der Geschichte der Eroberung, abgesehen von kurzen Glossen, ein Faden in 3; 4; 6; 7 und 9, 14, 15b, 17—21 an, da-

gegen in der Verteilungsliste des Landes 13—21 die größere Hälfte. Hier ist sie überhaupt zugrunde gelegt. Ein eigenartiges Problem stellt der überbleibende große Rest. Daß wir in ihm überwiegend elohistisches Material haben, ist gewiß, aber alle tiefer eindringende Quellenanalyse hat bis jetzt nicht zu allgemein anerkanntun Resultaten geführt. Daß sowohl den geographischen Listen in JE wie denen in P ältere Verzeichnisse, zum Teil aus der Zeit Josias, zugrunde liegen, hat ALT besonders bei c. 15 u. 19 überzeugend bewiesen.

Klar ist, daß sich 2 verschiedene Auffassungen von der Eroberung des Landes gegenüberstehen: die **jahwistische**, nach der die Aufteilung sich vor dem Eindringen vollzog, die einzelnen Stämme gruppenweise oder gesondert operierten, und es zunächst nicht gelang, die Kanaaniter aus den Städten der Ebenen zu verdrängen vgl. 13, 13; 15, 13—19, 63; 16, 10; 17, 11—13, 16—18; 19, 47 (die Persönlichkeit Josuas kennt auch sie 17, 16—18 vgl. Richt. 1, 22 b urspr. Text; 2, 23) und die **elohistische**, nach der Josua, der fast als ein zweiter Mose erscheint, an der Spitze der vereinigten Stämme im Laufe von 7 Jahren (14, 10, vgl. 5. M. 2, 14) die 12 Könige der Emoriter (24, 12) mit Hilfe göttlicher Wunder niedergeworfen und damit in der Hauptsache (14, 12 vgl. Richt. 3, 1) das Land okkupiert hat. Es erhellt sofort, daß hier eine Verschlingung beider Quellen durch JE, wie wir sie im Pentateuch fanden, nicht so ganz leicht sein mußte; daß sie trotzdem versucht ist, ist gewiß vgl. 11, 18—20, aber ganz überwiegend ist schon diese Redaktion E gefolgt. Ja, es ist fraglich, ob sich überhaupt in 2—11 Spuren von J finden. Allerdings hat GRESSMANN auch hier wieder überall den Faden von J neben E finden zu können geglaubt (SAT II S. 127 ff.), während SMEND daneben sogar auch noch einen fortlaufenden Faden von J^2, EISSFELDT das Nebeneinander von L, J und E nachzuweisen versucht hat.

Sicher ist schließlich nur, daß in C. 1—11 auch nach Ausscheidung von D und P ein Mosaik verschiedener Traditionen übrig bleibt. Aber ob dies wirklich aus den literarischen Quellen J^2, E und E^2 zusammengesetzt oder ob die alte ephraimitische Eroberungssage schon vor der schriftlichen Fixierung in verschiedene Formen „zersungen" war, ist kaum zu entscheiden. Der Bruch, den wir jetzt in dem elohistischen Bericht vor 8, 30 beobachten, führt darauf, daß dieser Vers einmal unmittelbar an 5, 30 anschloß. Daraus scheint sich zu ergeben, daß der Bericht von der Eroberung Jerichos und Ais 6, 1—8, 29 und im Zusammenhange damit auch c. 2 sowie ein Faden in 3 u. 4 dem ältesten elohistischen Bericht noch nicht angehört haben. Und diese jüngere Schicht verrät sich nach Sprache und Geist als zu E^2 gehörig, sie deutet das bei Sichem gelegene Gilgal um auf das Jordangilgal. Da sich nun weiter noch dartun läßt, daß 24, 1, 23—27 einmal engstens mit 8, 30 ff. verbunden gewesen sein müssen, läßt sich der älteste elohistische Bericht mit hoher Wahrscheinlichkeit noch in folgenden Partien aufweisen: 1, 1 f, 10 f.; 3, 1, 5, 14, 16; 4, 4, 5, 7 b, 19, 20; 5, 2, 3, 8, 10 a, 11, 12 a; 5, 13—15; 8, 30, 31; 24, 1, 23, 24, 25; 8, 32; 24, 26 b, 27; 8, 33, 34; 24, 32; 9, 3—6, 11—13, 15, 16, 22—27; 10, 1—13, 15; 11, 1—9, 20; 14, 6—14; 17, 14, 15; 18, 2—10; 19, 49—50; 24, 29, 30. (Vgl. *Gilgal* S. 28—60.) Dagegen könnte man E^2 finden in c. 2, in einem Faden von 3 u. 4 (etwa 3, 9—13, 15; die 2 letzten Worte v. 3, 16; 3, 17—4, 2; 4, 8, 10—14, die 3 letzten Worte von 4, 19); in 6, 1—8, 29, soweit sie nicht

von D u. P stammen, 10, 16—39 (?); 24, 2—22, 28. Es ist aber häufig unmöglich, diese Schicht scharf getrennt herauszuheben, weil sie wiederum vielfach aufs engste mit D verschlungen ist (vgl. Procksch a. a. O. S. 243). So muß denn das Urteil über die ganze Komposition von c. 1—11; 24 ein höchst vorsichtiges sein.

Das fast rein elohistische C. 24, welches die (jetzt zweite) Abschiedsrede Josuas, die (jetzt zweite) Bundschließung in Sichem und Josuas Tod überliefert, war von dem deuteronomischen Bearbeiter zugunsten einer von ihm komponierten Abschiedsrede C. 23 und der Erzählung von der Gesetzesverlesung in Sichem 8, 33—35 ausgemerzt bzw. in Klammern gesetzt (vgl. auch Richt. 2, 6, wo Josua noch lebt). In nachexilischer Zeit aber ist das Kapitel von dem letzten Redaktor (wie Richt. 17—21; 2. Sam. 9—20 vgl. § 2 und 3) wieder angehängt bzw. als zur gottesdienstlichen Verlesung geeignet erachtet. Von prinzipieller Bedeutung ist, daß diesem, wie wir auch in den oben aufgeführten rein jahwistischen Abschnitten der Verteilungsliste sehen, noch die gesonderten Quellen J und E neben allen Zusammenarbeitungen vorgelegen haben; denn er hat jene exzerpiert. Seine Vorlage ist uns aber Richt. 1 glücklicherweise noch in größerem Umfange erhalten. Vgl. § 2.

Über die Redaktion des Josuabuches zu dem uns überlieferten Ganzen läßt sich nur sagen, daß dieselbe bald nach der des Pentateuch stattgefunden haben wird. Wäre von vornherein ein Hexateuch redigiert, so hätten die Samaritaner auch das Josuabuch mit hinübernehmen müssen. Außerdem ist im Pentateuch überall P zugrunde gelegt, im Josuabuche aber nur in 13—21, sonst nicht. Und endlich sind einige sprachliche Eigentümlichkeiten dem Gesamtpentateuch im Unterschied vom Josuabuche eigen (הוּא f. beide Geschlechter, הָאֵל f. הָאֱלֶה, יְרֵחוֹ f. יְרִיחוֹ). Also wird man die Redaktion im 4. Jahrh. anzusetzen haben.

§ 2. Das Richterbuch.

Stade *Zur Entstehungsgeschichte des vordeut. Richterbuches* ZAW 1881 S. 399 ff.; Budde *Die Bücher Richter und Samuel* 1890; Frankenberg *Die Komposition des deut. Richterb.* 1895; Kittel *Geschichte des V. Israel* II 1909 S. 3—24; Thilo *Die Chronologie des A. T.* 1917; Smend *J E in den geschichtlichen Büchern des A. T.* ZAW 1921 S. 181—192; Sellin *Wie wurde Sichem eine israelitische Stadt?* 1922; Eissfeldt *Die Quellen des Richterbuches* 1925; Auerbach *Untersuch. z. Richterbuch* ZAW 30. 286 ff.

Das Richterbuch in seiner gegenwärtigen Gestalt gliedert sich in 3 Teile. Eine Einleitung 1, 1—2, 5 erzählt, wie (nach dem Tode Josuas Jos. 24) die Stämme Israels (Benjamin, Issaschar und die transjordanischen werden nicht erwähnt) einzeln bzw. gruppenweise von den ihnen durch das Orakel zugewiesenen Bezirken Besitz genommen haben, freilich ohne die Kanaaniter aus den Städten, besonders in den Ebenen, verdrängen zu können. Das eigentliche Richterbuch schildert nach einem besonderen, die ganze Richterzeit überschauenden und an den Reichstag zu

Sichem anknüpfenden Vorwort (2, 6—3, 6) eingehend die Taten von 5 Helden, des Ehud, Baraq, Gideon, Jeftah, Simson, flüchtig die von 7 andern, des Othniel (3, 7—11), Samgar (3, 31), Tola und Jair (10. 1—5), Ibzan, Elon und Abdon (12, 8—15), im ganzen also die von 12 *Richtern*. Mit der Erzählung von Baraq ist engstens Richt. 5 verknüpft, das Jubellied der Debora über die Niederlage der Kanaaniter bei Taanach, eins der ältesten und wertvollsten Denkmäler israelitischer Dichtkunst, mit der vom Gideon die vom Stammkönigtum Abimelechs und die Zerstörung Sichems durch ihn C. 9. Endlich die Nachträge 17—21 schildern 2 wichtige Episoden aus der Richterzeit: 17 u. 18 die Begründung des Heiligtums in dem neu eroberten Dan durch ein aus dem Heiligtum des Micha in Silo (vgl. 18, 31) gestohlenes Gottesbild und 19—21 den Frevel zu Gibea, die Strafe für denselben an den Benjaminiten und die Versorgung des Restes derselben mit Frauen durch den Weiberraub von Silo.

Der Hauptteil 2, 6—16, 31 gibt sich als ein von deuteronomischer Hand in der exilischen Zeit redigiertes und von 6 *Richtern* (Othniel, Ehud, Baraq-Debora, Gideon, Jeftah, Simson) erzählendes Richterbuch zu erkennen.

Analysiert man den Hauptteil, so hebt sich deutlich von dem eigentlich Erzählten eine Umkleidung ab, die von einem späteren Überarbeiter herrühren muß. Durch Ideenkreis und Sprache unterscheidet sie sich von den Berichten selbst. Besonders erkennt man sie an der Bezeichnung der einzelnen Stammeshelden als *Richter* über das ganze Volk, d. h. Rechtverschaffer, Retter für dasselbe, wovon die Berichte (bis auf 4, 4, hier aber = Rechtsprecherin) nichts wissen, an einem chronologischen Schema, in das dieselben eingefügt sind (3, 11, 30; 4, 3 usw.), sowie endlich an der ständigen Auffassung der nationalen Kalamitäten als Strafe für die immer wiederholte Verehrung anderer Götter, insbesondere der Baale und Astarten, und umgekehrt, kurzum an einem konsequent durchgeführten religiösen Pragmatismus, wie er im Vorwort 2, 6—21 entwickelt ist, vgl. 3, 7, 12, 15; 4, 1 ff.; 6, 1 ff.; 8, 33 ff.; 13, 1. Diese Überarbeitung von einem fortgeschrittenen religiösen Standpunkte aus ist ganz in der Sprache und nach dem Maßstabe des Deuteronomiums gehalten. Wir können also 2, 6—16, 31 als **deuteronomisches** Richterbuch bezeichnen, das in der Hauptsache im babylonischen Exil seine Gestalt erhalten haben dürfte.

An der Hand des chronologischen Schemas haben WELLHAUSEN u. a. allerdings mit Recht bewiesen, daß dieses Buch sowohl die Abimelechgeschichte C. 9, denn dieser fehlt die stereotype Eingliederung, und an ihre Stelle ist 8, 33—35 getreten, wie die sog. kleinen Richter 3, 31; 10, 1—5; 12, 8—15 noch nicht enthalten hat, denn dieselben ruinieren das sonst ausgezeichnet stimmende Schema von 1. Kön. 6, 1, die 480 Jahre (= 12 Generationen), die der Deuteronomist von dem Auszuge aus Ägypten bis zum salomonischen Tempelbau berechnet hat. Hier handelt es sich offenbar um spätere Eintragungen, die aber unter Benutzung alter Notizen von Helden aus der Richterzeit vorgenommen wurden, um eine Zwölfzahl von Richtern zu erzielen.

Diesem deuteronomischen Richterbuche liegen aber als Kern zwei ineinander gearbeitete Sammlungen weit älterer Heldengeschichten zugrunde, in denen wahrscheinlich die beiden pentateuchischen Quellen J und E wiederzuerkennen sind, die diesen mindestens geistig sehr nahe stehen.

Die vom Deuteronomisten überlieferten **Heldengeschichten** sind meistens nicht einheitlich, sondern liegen in doppelter Version vor: in der Ehudgeschichte ist doppelt erzählt die Audienz 3, 19 und 20 und das Entkommen Ehuds V. 26a und b; in C. 4 sind eine Jabin- (König von Chazor V. 17b) und eine Sisserageschichte zusammengearbeitet, letztere freilich überwiegt weit, weicht übrigens ihrerseits wieder von dem dem Ereignisse noch näher stehenden Liede in einzelnen Punkten ab (vgl. 4, 21 mit 5, 25f.). Besonders klar ist die verschiedene Überlieferung in der Gideongeschichte, wo auf der einen Seite 6, 2—6, 11—24, 34; 8, 4—21, 24—27a und auf der andern 6, 7—10, 25—32, 36—40; 7, 1—8, 3; 8, 22f., 27b stehen (dort z. B. die Könige der Midianiter Zebach und Zalmuna, hier Oreb und Seeb). Auch in der Abimelecherzählung hat man geglaubt, einen doppelten Faden aufweisen zu können (9, 7—20, 23—25, 27, 32—34a, 42—45, 56f. und 26, 27b—31, 34—40, 46—49), was indes hinfällig wird, wenn es ein Migdal Schekem außerhalb Sichems gegeben hat. Aber in der Jeftahgeschichte ist wieder die doppelte Tradition unleugbar; das eine Mal handelt es sich um den einst verbannten und dann zurückgekehrten Häuptling, der sein Land von den Ammonitern befreit und später Efraim schlägt 10, 7, 17, 18; 11, 1—11, 29, 33b; 12, 1—6, das andere Mal um den in Mizpa Wohnenden, der die Moabiter schlägt und zuvor das unglückliche Gelübde getan hat 11, 12—28, 30—33a, 34—40. Die Simonsgeschichte wird meistens für einheitlich gehalten. Es ist aber zu erwägen, ob nicht in C. 13 Spuren von 2 Geleisen laufen, die durch V. 8 und 9 harmonisiert sind (vgl. V. 5a, 12, die nicht zu der Umgebung stimmen) und ob nicht weiter 14, 1—15, 20 als Dublette von 16, 4—31 aufzufassen sind. Das eine Mal würde immer der auf Simson fallende Jahwegeist, das andere Mal sein Nasiräat wirken, dort ein namenloses philistäisches Weib, hier die Delila, vgl. auch die gleiche Unterschrift 15, 20 und 16, 31. (16, 1—3 wäre dann noch ein selbständiger Nebentrieb zu 16, 23—30. Ähnlich findet Eissfeldt einen Faden in 13, 5, 7b, 16—21; 16, 1—31, den andern im Übrigen.)

Bei diesem Tatbestande lag es nahe, die doppelte Überlieferung ebenfalls auf die hexateuchischen Quellen J und E zurückzuführen. Das ist besonders von Budde, Cornill und Smend geschehen, Kittel zieht die Chiffern H und H^1 vor, gibt aber in großen Abschnitten derselben, H_J und H_E, weitgehende Verwandtschaft mit jenen zu. Wenn hier die Sicherheit auch nicht so groß ist wie im Josuabuche, so wird man doch die Annahme jener für die wahrscheinlichste erklären müssen. Allerdings liegt die Sache nicht ganz gleich für beide Quellen. Während E mit Jos. 24 tatsächlich zu einem volltönenden Abschlusse gelangt ist, läßt J (Richt 1, 28 usw.) geradezu zwingend noch künftige Erzählungen von Kämpfen mit Kanaanitern erwarten. Aber man könnte ja bei jener Quelle, bei der wir schon in I § 7 eine spätere Überarbeitung angenommen haben, an eine nachträgliche Erweiterung denken. Und nun liegen dem Vorworte zu dem deuteronomischen Richterbuche (2, 6—3, 6), wenn nicht alles trügt, einige Verse aus J und E zugrunde, die zeigen, daß die folgenden Heldengeschichten schon zuvor teils unter dem jahwistischen Gesichtspunkt der Erlernung der Kriegskunst von den Kanaanitern (2, 23; 3, 2), teils dem elohistischen,

der religiösen Probe für Israel (2, 22; 3, 1) gestellt waren. Und vor allem tragen die Erzählungen selbst vielfach ganz das charakteristische Gepräge der einen oder andern Quelle. Das gilt besonders von 6, 2—6, 11—24; 10, 17—11, 11; 13, 2—24; 16, 4—31 (jahwistisch) und 6, 7—10, 25—32. 36—40; 8, 22 f., 27 b; 9, 7—20, 50 f.; 10, 10—16; 11, 12—28; 14, 1—15, 20 (ganz theokratisch-pragmatisch-elohistisch vgl. auch *Propheten* 4, 4; 6, 8; sogar Simson ist durch den Jahwegeist 14, 6, 19; 15, 14 und die *Rätsel* zu einem solchen umgestaltet). Der von KITTEL u. a. gegen die Identifizierung geltend gemachte Grund, die Erzählungen wären offenbar vielfach älter als jene beiden Quellen, trifft, so richtig die Tatsache ist, die Annahme gar nicht, denn ganz dasselbe gilt ja auch von den Quellen im Pentateuch. EISSFELDT findet seiner Hexateuchkritik entsprechend auch hier folgerichtig die Quellen L, J und E.

Daß die Einleitung 1, 1—2, 5 in der Hauptsache der jahwistischen Quelle entstammt, wie zuerst ED. MEYER ZAW 1881, S. 117—146 bewiesen, wird jetzt geradezu allgemein angenommen.

Der Grund ist der, daß Juda durchaus im Vordergrunde des Interesses steht; außerdem finden wir mehrere Partien dieses Kapitels fast wörtlich bereits Jos. 15—17, dort scharf von den elohistischen Teilen sich abhebend. Der Redaktor von JE hatte wegen der Diskrepanz der Quellen das übrige nicht brauchen können, der Redaktor unseres jetzigen Richterbuches aber verlegte das hier Erzählte hinter den Tod Josuas und mußte diesen daher in 1, 22, wo er wohl sicher einmal gestanden hatte (vgl. die Abweichung der LXX; 2, 23 und Jos. 17, 14 f.), beseitigen. Den deuteronomistisch überarbeiteten Torso 2, 1 a, 5 hält man fast allgemein für jahwistisch. Er ist aber wahrscheinlich elohistisch, da er, falls in V. 1 mit LXX *Bethel* zu lesen ist, sich mit dem jahwistischen Abschnitt 1, 22—26 unerträglich stößt, und man bei E im Josuabuche die Erzählung von der Besitznahme Bethels vermißt (vgl. 1. M. 35, 1, 5—8; auch 2. M. 23, 20 ff.; 33, 2). Auch geht er von dem Gedanken des konzentriert vorrückenden Volkes, also dem elohistischen Grundgedanken aus. Er stand dann ursprünglich zwischen Josua 8 und 9 (vgl. *Gilgal* S. 40—42).

Auch die Nachträge des Buches 17—21 sind aus 2 Quellen (vielleicht ebenfalls J und E) zusammengeflochten; sie wurden nach dem Exile dem deuteronomistischen Buche wieder angehängt bzw. wieder zur gottesdienstlichen Verlesung zugelassen.

In 17 und 18, der Erzählung von der Verpflanzung des Bilderdienstes Michas nach Dan, ist der doppelte Faden mit Händen zu greifen. Während allerdings beide das Privatheiligtum aus einem Diebstahl hervorgehen lassen (denn zweimal V. 3 und 4 wird die Rückgabe des Geldes berichtet), läßt die eine Quelle den daran geknüpften Fluch zum Segen werden (V. 2 b, 3 a, 13), während die andere jenen einfach sich auswirken läßt. Die eine nimmt in dem Heiligtum Schnitzbild und Gußbild an (V. 3 b, 4 b usw.), die andere Efod und Terafim (V. 5 usw.), die eine läßt es von einem levitischen Jüngling bedient werden (V. 9, 12 f.), die andere von einem fahrenden Judäer (V. 7 a, 8), nach der einen stehlen die Daniten den Efod (18, 16 f.), nach der andern bereden sie den Priester mitzukommen (18, 20 vgl. auch 18, 30 und 31). Die Verteilung auf J und E ist hier freilich noch unsicherer als im sonstigen Richterbuche, schließlich aber doch der beste

Notbehelf. Der Deuteronomist hat die Erzählung, die für die Religionsgeschichte von höchster Bedeutung ist und die im Grunde auf eine Verspottung des danitischen Heiligtums — in beiden Versionen — hinausläuft, fallen lassen, weil sie als *Richter*geschichte nicht verwendbar war; der Redaktor des ganzen Richterbuches hat sie glücklicherweise wieder nachgetragen.

Und dasselbe gilt von 19—21. Auch hier treten uns immer wieder Dubletten entgegen vgl. 19, 11 und 12, vor allem ist das eine Mal der religiöse Mittelpunkt Bethel vgl. 20, 18, 23, 26; 21, 2, das andere Mal Mizpa 20, 1; 21, 1, 5, 8. Die letztere Quelle ist, wie wir in § 3 sehen werden, sehr wahrscheinlich die elohistische. Nun aber sind hier nicht nur die beiden Quellen zusammengearbeitet, und zwar sicher in der noch blühenden Königszeit vgl. 17, 6; 18, 1; 19, 1; 21, 25, aber nach der Vernichtung des Nordreiches 734 bzw. 722 vgl. 18, 30, was gut zu der Redaktion JE unter Hiṣqia passen würde, sondern in C. 20 und 21 macht sich daneben noch eine midraschähnliche Erweiterung durch die Hand des nachexilischen Redaktors, die in der ersten Erzählung nur 18, 31 zu spüren ist, bemerkbar vgl. 20, 2f., 10, 15, 17, 21, 25, 27f. usw. Daß die Erzählung von der Schandtat von Gibea, auf die auch schon Hos. 9, 9; 10, 9 anspielt, ihre letzte Wurzel hat in dem durch die Niedermetzelungen von Nob 1. Sam. 22, 18 oder Gibeon 2. Sam. 21, 1 verursachten Hasse gegen das von Gibea stammende Haus Sauls (vgl. die Hineinverwicklung von Bethlehem 19, 1ff. mit 1. Sam. 22, 8, 13 und die von Jabesch in Gilead 21, 6—14 mit 1. Sam. 31, 11—13; 2. Sam. 2, 5—7, auch die Lokalangaben von 20, 43. 45, 47 mit 2. Sam. 2, 24), wird seit NÖLDEKE mit Recht vermutet.

Das Gesamtbild der Entstehung des Richterbuches ist also folgendes: 1. J. und E schildern je nach ihren verschiedenen Tendenzen unter Verwertung älterer Heldenerzählungen, wie Gott teils Israel im Kriege mit andern Völkern erstarken läßt, teils jenes durch diese auf die Probe stellt und ihm in den Nöten wunderbar hilft. 2. JE arbeitet beide zusammen, wobei wahrscheinlich schon Richt. 1, 1—2, 5 in Wegfall kam. 3. Der Deuteronomist arbeitet ein Richterbuch 2, 6—15, 20 bzw. 16, 31 auf Grund von JE aus, hat aber für C. 9 und 17—21 als Richtergeschichten keine Verwendung. 4. Ein Redaktor in nachexilischer Zeit fertigt unser Richterbuch an, indem er aus dem auch noch gesondert existierenden Jahwisten C. 1 hinter den Tod des Josua verlegt und als Einleitung verwendet (der Kern von 2, 1—5 war mit Jos. 24, 23—27, 32 zusammen von Jos. 8 an das Ende der Wirksamkeit Josuas gekommen vgl. 1), die Abimelechgeschichte C. 9 wieder einschiebt, die 6 Richter des Deut. aus alten Nachrichten zu 12 ergänzt und die noch kursierenden C. 17—21 von JE als Nachträge anhängt und midraschartig ausgestaltet.

Dem entsprechend, was wir in I § 10 auseinandergesetzt haben, muß aber auch hier mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß die Entstehung des Richterbuches sich zum Teil aus der Vorlesung in Gottesdiensten und Schulen erklärt, d. h. daß E nur den Typus darstellt, in dem die Heldenerzählungen von J im 9. bzw. 8. Jahrh. in Sichem oder Bethel bzw. Mizpa

vorgetragen wurden, D aber die erbauliche Ausgestaltung, die diesem gesamten Vorlesungsstoff bis auf einige eingeklammerte Abschnitte im 7. bzw 6. Jahrh. in Jerusalem bzw. Babylon gegeben wurde.

§ 3. Die Samuelisbücher.

Budde *Die Bücher Richter und Samuel*; Cornill ZAW 1890 S. 96 ff.; Baentsch *David u. sein Zeitalter* 1907; Kittel *Geschichte des Volkes Israel*[3] II S. 24—45; Koenig *Geschichte des Reiches Gottes* 1908 S. 198 ff.; Caspari *Literarische Art und historischer Wert von 2. Sam.* 15—20, ThStKr 1909 S. 317 ff.; Steuernagel *Die Weissagung über die Eliden* (1. Sam. 2, 27—36) ASt 1913 S. 204—21; Smend a. a. O. S. 192—204; Bruno *Gibeon* 1923; Tiktin *Krit. Untersuchungen zu d. Bb. Sam.* Forsch. z. Rl. u. Lit. d. A. u. N. T. 1922; Rost *Die Überlieferung von der Thronfolge Davids* 1926; Eissfeldt *Die Komposition der Samuelisbücher* 1931.

Daß diese Bücher nicht von Samuel stammen, ist selbstverständlich, da er 1. Sam. 25 bereits stirbt. Die Hauptperson ist David, und richtiger hat deswegen LXX jene als *Königsbücher* I u. II bezeichnet.

Sie beginnen mit dem Bruchstück einer Jugendgeschichte Samuels I 1—3, nehmen dann den geschichtlichen Faden da auf, wo er Richt. 16 abriß, in den Kriegen mit den Philistern, erzählen die Unterjochung Israels und den Verlust der Lade durch jene 4—6; die Anbahnung der Befreiung durch Samuel 7, die Vollendung derselben durch den von diesem ausersehenen König Saul sowie dessen Regierung bis zu seiner Verwerfung 8—15, das Nebeneinander Sauls und Davids 16—31; sie schildern nach Sauls Tod die Entstehung eines judäischen Stammkönigtums unter David in Hebron II 1, 1—5, 5 und endlich am eingehendsten die Regierung dieses über Ganzisrael 5, 6—20, 26; schließlich folgen Nachträge, welche Listen, Lieder und Erzählungen aus jener enthalten 21—24.

Von I 4—II, 1 läuft, wie besonders von Wellhausen, Cornill, Budde und Kittel erkannt ist, leicht erkennbar besonders an der verschiedenen Stellung zu Sauls Königstum, ein doppelter Faden, der uns zunächst berechtigt, innerhalb dieser Kapitel eine Zusammenarbeitung aus 2 Quellen anzunehmen, von denen wir die eine mit Sicherheit, die andere an vereinzelten Spuren bis an den Schluß des ganzen Buches verfolgen können.

Daß das Gros der Samuelisbb. keine einheitliche Quelle ist, ersieht man besonders aus folgenden unvereinbaren Dubletten: 2 Berichte über Entstehung des Sprichwortes *Ist auch Saul unter den Propheten?* (I 10, 10—12; 19, 18—24), 2 über das Kommen Davids an Sauls Hof (16, 14—23 und 17, 12—58, wo allerdings LXX eine wesentlich kürzere und eher mit dem Vorausgehenden vereinbare Rezension darbieten), 2 über Sauls Verwerfung (13, 8—15 und 15, 10—26), 2 über Davids Flucht vor Saul (20, 4—10, 12—17, 24—34 und 20, 1—3, 11, 18—23, 35—42), 2 über Davids Aufenthalt bei den Philistern (21, 11—16 und 27, 1 ff.), 2 über den Verrat der

Sifiten (23, 19—28 und 26, 1 ff.), 2 über die Verschonung von Sauls Leben durch David (24 und 26), 2 über den Tod Goliaths (I 17, 1 ff. u. II 21, 19, hier durch einen Elchanan), 2 über Sauls Tod (I 31, 4 u. II 1, 10), 2 über Absaloms Kinder (II 14, 27 u. 18, 18) usw.

Doch zu einer wissenschaftlichen Analyse bieten den besten Ausgangspunkt die verschiedenen Berichte über die **Königswahl.** Es ist jetzt geradezu allgemein anerkannt, daß über diese 2 verschiedene Quellen fließen. Nach der einen, wir nennen sie zunächst K, I 9, 1—10, 16; 11, 1—11, 15 gibt der ephraimitische Seher Samuel selbst unter göttlicher Leitung den Anstoß zur Wahl Sauls, die der Anlaß zur Befreiung Israels von den Philistern werden soll, die dann durch den glänzenden Feldzug Sauls gegen die Ammoniter perfekt und in Gilgal (natürlich dem bei Sichem gelegenen vgl. auch Richt. 9, 6; 1. Kön. 12, 1) vollzogen wird. Nach der andern K^1 I 8; 10, 17—25a; 12 sind die Philister schon zuvor niedergeworfen; der Richter von Ganzisrael Samuel ist wider seinen Willen vom Volke gezwungen, ihm einen König zu geben, die Wahl erscheint als ein Abfall von Gott, der nur im Zorne die Institution zuläßt und in Mizpa die Wahl durch das Los auf Saul lenkt. 10, 25b—27 und 11, 12—14 suchen die beiden Berichte harmonistisch zusammenzukoppeln (10, 27 aber stand urspr. hinter 11, 15 u. gehörte zu K, vgl. II 20, 1). Nun aber lassen sich diese nach rückwärts und nach vorne weiter verfolgen.

Die das Königtum nur bedingt anerkennende, dasjenige Sauls aber verwerfende Quelle K^1 läßt sich einigermaßen sicher folgendermaßen fixieren: 1, 1—3 (abgesehen von Wucherungen); ein Faden in 4—6; 7, 2—17; 8; 10, 17—25a; 12; 15; 17, 1—18, 5; 18, 6—30†; 19; 20†; 21†; 23, 1—13†, 14—28; 26; 28, 3 bis 25; II 1 6—10, 14 ff.; die andere, das Königtum als einen Gottessegen feiernde K: ein Faden in I 4; ganz 9, 1—10, 16; 11, 1—11, 15; 13, 2—6; 15—23; 14, 1—46, 52; 16, 14—23; 18†; 20†; 22; 24; 25; 27—31 (bis auf 28, 3—25); II 1, 17—6, 23; 9—20. Dazu kommt in den Nachträgen 21, 1—14, 15—22; 23, 8—39; 24† und 1. Kön. 1 u. 2. Beide Quellen sind aber nicht in sich derart einheitlich, daß sie in der uns erhaltenen Gestalt erstmalig niedergeschrieben sein könnten. Im Gegenteil haben sie sehr verschiedenartiges und verschieden altes Material aufgenommen.

I 8 in K^1 setzt unbedingt 7, 5, 6 ff., 15—17 voraus, diese aber wieder eine Schicht in 4—6. Daß hier eine doppelte vorliegt, sieht man an dem wechselnden *Lade Jahwes* 4, 6; 5, 3, 4; 6, 1—7, 1 und *Lade Elohims* 4, 11; 4, 13—5, 2; 5, 10. Die Scheidung läßt sich freilich nicht mehr sicher durchführen; sie ist neuerdings von Steuernagel ganz negiert, und möglicherweise handelt es sich in C. 5 u. 6. nur um Wucherungen um einen Stamm. Wiederum aber setzt gerade diese Quelle, in der Samuel als Richter des ganzen Volkes erscheint, 1—3, die davon erzählen, wie er dies geworden, als Einleitung voraus (daß vielleicht in diesen Kapiteln auch ein Faden von K vorliegt in 2, 12—17, 22—25, 30—33, hat Steuernagel wahrscheinlich gemacht). Im übrigen herrscht wohl über Einzelheiten, aber nicht im großen und ganzen Meinungsverschiedenheit. Daß und warum wir Spuren von K^1 auch noch über II 1 hinaus in 7; 12; 24 und 1. Kön. 3 finden zu können glauben, werden wir nachher sehen.

Zunächst taucht die Frage auf: wie ist der Charakter der herausgestellten

Quellen zu beurteilen, handelt es sich überhaupt um **literarische Einheiten?** Da 3 Männer, Samuel, Saul und David, das ganze Interesse in den Smbb. in Anspruch nehmen und da II 9—20 uns in die intimsten Verhältnisse des davidschen Könighofes hineinführen, so war es das nächstliegende, an 3 oder auch 4 Biographien zu denken (so z. B. KITTEL *Geschichte der Hebräer* II). Aber diese Annahme hat sich nicht bewährt. In beiden oben festgestellten Rezensionen greift die Erzählung von David so unmittelbar in die von Saul (vgl. bei K 14, 52, der unmittelbar mit 16, 14 ff. zusammenhängt, bei K^1 17, 2 ff.) und ebenso die von Saul wieder in die von Samuel über (vgl. bei K 9, 14 ff., wo Samuel als längst bekannt auftritt, bei K^1 8, 1 ff.), daß vielmehr fortlaufende Geschichtsquellen anzunehmen sind (so später auch KITTEL).

Aber man darf allerdings nicht annehmen, daß dieselben so, wie wir sie haben, glatt und erstmalig in einem Zuge geschrieben seien. Die Verfasser beider haben mit **älterem Material** gearbeitet, das ihnen von verschiedenen Seiten zufloß. Betrachten wir zunächst K^1. I 4—6 erwähnt Samuel überhaupt nicht, steht von Hause aus also ohne Zusammenhang mit 7, 2 ff. sowohl wie mit 1—3, ist also wohl einer Geschichte, die sich einmal speziell mit der Lade beschäftigte (wie vielleicht auch II 6) entnommen, jene aber tatsächlich einer größeren Samuelbiographie, in der wohl auch einmal erzählt war, was wir nun gar nicht erfahren, wie dieser von Silo nach Mizpa bzw. Rama gekommen. Ebenso verrät sich älteres Material in der Erzählung von Sauls Verwerfung 1. Sam. 15 und Sauls Totenbefragung 28, 3—25. Beide Male ist Samuel nicht der Rechtsprecher über die Stämme und Fürbitter für sie, wie sonst in der Quelle, sondern der Prophet mit bestimmten Aufträgen an den König und Eiferer für Jahwe usw., beide Male liegt auch sicher ein historischer Kern zugrunde. (BUDDE will den letzten Abschnitt zu K ziehen, aber nicht nur die ungereimte Stelle deshinter 28, 3 statt hinter 30, 31, sondern auch 28, 16, 17 f., die Erwähnung der Träume und der Propheten 28, 6 und am allermeisten, was von BUDDE übersehen ist, der gemeinsame Gegensatz gegen die Sünde der Wahrsagerei, vgl. 15, 23 mit 28, 3 ff. sprechen entscheidend für urspr. Zugehörigkeit zu K^1. Mit Recht vermutet aber B., das Kapitel sei wie C. 15 von D entfernt und später wieder nachgetragen). Aber schließlich ist alles dies verschiedenartige Material unter dem einen gemeinsamen theokratischen Gesichtspunkte verbunden, dem, daß Gott durch seine lebendigen Organe, die Propheten, der unmittelbare Leiter seines Volkes sein und bleiben wolle. Und daher bin ich geneigt, dieselbe Quelle auch noch jenseits des Todes Sauls überall da zu finden, wo uns jener entgegentritt, nämlich II 7, 1—28 (bis auf V. 13), die Verheißung durch den Propheten Natan, 12, 1—15 die Bußpredigt desselben, 24, 11 b—15 a das Auftreten des Propheten Gad, desgl. 1. Kön. 3, 4—13. (Die freundliche Stellung des ersten und letzten Abschnittes zu Davids Königtum ist kein Grund, an einen andern Verf. als K^1 zu denken, der König, der sich so wie David dort vom Propheten gängeln läßt, ist gerade die Idealgestalt von K^1 vgl. I 12, 14, auch 10, 24, andrerseits II 7, 15.) Im einzelnen hat BUDDE den Beweis erbracht, wie stark in allen jenen Abschnitten teils der Kontext teils die Sprache für K^1 sprechen (für 1. Kön. 3, 4 ff. beweisen es der Traum an heiliger Stätte vgl. II. Sam. 3, 2 ff.; 1. Mos. 28, 11 ff. E, die ganze Diktion und das Mizpa benachbarte Gibeon als wichtigste Offenbarungsstätte).

Entschieden einen geschlosseneren Eindruck als K^1 macht K. Indessen auch hier wäre die Annahme einer einmaligen Konzeption der ganzen Quelle vollständig verkehrt. Ganz abgesehen davon, daß auch hier der vorbereitende Faden in I 4 anderer Herkunft ist als das folgende, auch

von 9 an liegt **keine primäre** Einheitlichkeit vor. Wenn Saul in 13, 3 ff. einen erwachsenen Sohn hat, so kann es nicht von Hause aus derselbe sein, der ihn hier schildert und 9, 1—10, 16, wo er als junger Mann im Hause seines Vaters lebt usw. GRESSMANN, LUTHER und CASPARI haben Einzelheiten dieses größeren Verbandes, Legenden, Novellen, Volkserzählungen, Anekdoten, auch Schwänke usw. wieder herauszustellen gesucht, letzterer sogar auch in dem bis jetzt für ganz einheitlich gehaltenen Abschnitte II 13—20 zwei Novellen, 13; 14 und 15—20 unterschieden (wie mir scheint, hier allerdings ohne Grund, denn der Ausgangspunkt 14, 25 bis 27 ist ein Einschub). Sehr beachtenswert unterscheidet ROST folgende ursprüngliche Einheiten: Die Ladeerzählung I 4—6; II 6, 1—19; eine Davidgeschichte I 23—II 5; die Nathanweissagung II 7 (3 Schichten); den Ammoniterkriegsbericht in II 10—12; die Thronfolgegeschichte Davids II 9; 13—20; 1. Kön. 1; 2, verankert in II 6, 20—22. Außerdem haben dem Verfasser sicher Listen z. B. I 14, 49—51; II 8, 16—18; 23, 24 ff., auch Annalen u. dgl. II 21, 15 ff. zur Verfügung gestanden. Aber alles dies ist nun doch verbunden in einem Sinn und Geiste zu einer fortlaufenden Urkunde, die getragen ist von dem Grundgedanken, daß durch das Königtum Israel errettet ist aus der Hand aller seiner Feinde, daß David trotz aller Schwächen und Sünden der Erwählte und Liebling Jahwes war, der, durch den und durch dessen Haus Israel seiner gottgewollten Bestimmung in der Geschichte zugeführt wurde vgl. I 9, 16; 11, 15; 16, 18; 18, 7, 28, 20, 15, 31; 24, 21; II 3, 9 f., 18; 5, 2, 12; 6, 21; 21, 17; 2. Kön. 2, 45. Aber überhaupt in jeder Richtung sind Sprache und Anschauungen, Objektivität der Schilderung wie Plastik der Darstellung in allen dieser Quelle zugesprochenen Abschnitten so verwandt, auch sind die Nähte zwischen den früheren Einheiten so verwischt, daß man schließlich doch *eine* Hand als sie alle verknüpfend ansehen möchte.

Die Quelle K^1 ist sicher älter als das Deuteronomium und jünger als K, vermutungsweise dürfte sie der Zeit um 700 zugewiesen und ihre Heimat in dem benjaminitisch-judäischen Kreise von Gibeon und Mizpa gesucht werden.

Während noch WELLHAUSEN und STADE alle hieher gezogenen Partien der deuteronomischen oder nachdeuteronomischen Zeit zuweisen wollten, verdanken wir CORNILL, BUDDE und KITTEL das jetzt geradezu allgemein anerkannte Resultat, daß die Quelle **vordeuteronomisch** sein muß. Jeremia 15, 1 spielt auf I 7 u. 12 an, der eigentliche Held ist der Efraimit, nicht Levit Samuel, die kultischen Sitten in 7, 5 ff., 17 sind ganz undeuteronomische, 8, 10 ff. ist Vorläufer von 5. M. 17, nicht umgekehrt, II 7 ist von Hause aus geradezu eine Polemik gegen den jerusalemischen Tempel; Sprache und Ideen unterscheiden sich von den deuteronomischen und berühren sich statt dessen innigst mit denen des Elohisten und Hosea.

Daß andrerseits die Quelle **jünger** ist als K, ist ebenso allgemein anerkannt; sie entfernt sich ungleich weiter als diese von dem geschichtlichen Hergange und vertritt eine ausgesprochene Tendenz. Auf Grund jener Berührungen (s. die Kommentare) verlegt man die Quelle meistens in die zweite Hälfte des 8. Jahrh. hinter Hosea. Vgl. die unmittelbaren Berührungen zwischen I 8, 6 und Hos. 13, 10 b; I 15, 22 f. und Hos. 6, 6 wie überhaupt die ganze Stellung zum Königtum I, 8, 7; 12, 17 usw. mit Hos. 8, 4; 10, 3 f. usw. Ich habe diese Ansetzung früher bestritten und K^1 für älter gehalten, vor allem, weil die Polemik gegen den Bilderdienst noch fehle. Aber teils ist dies unrichtig vgl. I 15, 23 (*awen teraphim*), teils würde

es gerade nach 722, dem auch das *Kalb von Bethel* zum Opfer fiel, verständlich. Wir werden tatsächlich an die Regierungszeit Hiṣqias zu denken haben. Als Heimatsort der Quelle bietet sich nach 7, 5 ff., 16; 10, 17, 25; 1. Kön. 3, 3 beinahe zwingend der benjaminitische Kreis von Gibeon und Mizpa dar. Dort war der Haß gegen Saul seit 2. Sam. 21, 1 ff. (vgl. auch 1. Sam. 22, 6 ff.) gewissermaßen traditionell vgl. Richt. 20, 1; 21, 1, die derselben Quelle angehören, und — eine weitere überraschende Bestätigung — gerade von dort aus, der Stätte des Orakelzeltes 2. Chron. 1, 3, verstehen wir die Polemik von II 7 gegen das Tempelhaus.

Größere Übereinstimmung herrscht bezüglich der Quelle K. Es kann kaum ein Zweifel darüber bestehen, daß dieselbe von einem Augenzeugen der Erlebnisse Davids unter der Regierung Salomos niedergeschrieben ist.

Die ganz vereinzelten Indizien, die uns ein wenig tiefer hinunterzuführen scheinen I 30, 25; II 18, 18; 20, 3, verschwinden gegenüber dem überwältigenden Eindruck, daß der Erzähler ein in die kleinsten Kleinigkeiten der Erlebnisse Davids Eingeweihter und sie mit einer geradezu einzigartigen Objektivität Berichtender ist. Vgl. das Urteil Ed. Meyers: „Die Berichte über David lehren durch ihren Inhalt unwiderleglich, daß sie aus der Zeit der Ereignisse selbst stammen, daß ihr Erzähler über das Treiben am Hof und die Charaktere und Umtriebe der handelnden Persönlichkeiten sehr genau informiert gewesen sein muß, sie können nicht später als unter Salomo niedergeschrieben sein." S. 485 f. Bezüglich der legendarischen Ansätze, die sich hie und da auch bei ihr schon finden, sei an desselben Hinweis erinnert auf die 40—50 Jahre, die zwischen den Schlachten von Salamis und Platäa und Herodots Werk lagen (S. 486). Und im Orient arbeitet die Phantasie noch schneller. Man hat nun sogar versucht, die Persönlichkeit zu fixieren, der wir II 9—20, vielleicht damit zugleich aber die ganze Quelle K verdanken. Klostermann hat Ahimaaz, den Sohn Zadoqs, den Boten und Schnelläufer von II 15, 36; 17, 17 ff.; 18, 19 ff. vorgeschlagen. Entschieden ansprechender hat Duhm und ihm folgend besonders Budde vermutet, daß der Verfasser der in alles Eingeweihte Ebjathar, der einstige Priester von Nob, der alle göttlichen Weisungen vermittelnde Begleiter Davids auf allen seinen Beutezügen, der später so einflußreiche Hofpriester, an seinem Lebensabend aber von Salomo nach Anathot Verbannte gewesen sei. Möglich bleibt natürlich auch, daß die erste Hälfte, etwa I 9—II 5, 10, zunächst geschrieben und ein wenig später von einem Geistesverwandten durch II 9—20 usw. fortgesetzt sind. Nur muß betont werden, daß die zweite Hälfte tatsächlich die erste überall voraussetzt vgl. II 9, 1 usw.

Mit Wahrscheinlichkeit kann man annehmen, daß K Fortsetzung und Schluß der jahwistischen, K^1 eine spätere Weiterbildung und Fortsetzung der elohistischen Schrift, d. h. aus denselben Kreisen wie der in I § 7 angenommene E^2 hervorgegangen ist.

Für eine derartige Identifizierung sind besonders Cornill, Eissfeldt, Budde, eingetreten, während Kittel nahe Berührungen zwar zugibt, aber doch K und K^1 von K^J und K^E noch scheiden will. Indes man wird sich der Beweiskraft der besonders von Budde minutiös erbrachten Argumentation schwerlich auf die Dauer entziehen können. Nicht nur stimmen alle religiösen Grundgedanken von K durchaus zu denen von J,

nicht nur weist Richt. 13, 5 (J) schon ausdrücklich auf I 9, 16 (K) hin, die Sprache ist sogar geradezu identisch. (Vgl. נגד, Teile 1. M. 43, 34; 47, 24; II 19, 44; *stinkend machen* 1. M. 34, 30; 2. M. 5, 21; I 13, 4: 27, 12; II 10, 6 usw.; vgl. Budde*s Kommentar zu Richt. u. Sam.* und die Spezialuntersuchung von Klähn *Die sprachliche Verwandtschaft der Quelle K mit der der Quelle J* 1914.).

Ist das aber richtig, so ist auch die Folgerung unumgänglich, daß die ganze jahwistische Schrift, worauf auch sonst alles führt, unter Salomo erstmalig niedergeschrieben ist. Leider hat Budde, der energischste Vorkämpfer der Zusammengehörigkeit von J und K, diesen Schluß nicht gezogen, sondern nur damals eine Schule ihre Arbeit beginnen lassen, die vom Königtume in 4 Staffeln zurückschreitend von derselben Mittellinie aus 4 einander umfassende Kreise mit immer weiterem Radius bis schließlich hin zur Urzeit gezogen habe. Das heißt aber, den Turmbau mit der Spitze beginnen lassen. Wo begann denn die Staffel der Quelle, die vor dem Königtum nur das Heldenzeitalter schilderte? Man kann hier Budde mit seinen eigenen Waffen schlagen. Denn dieselben Argumente, die die Fortsetzung von J über das Josuabuch hinaus beweisen, tun auch dar, daß der oder die Verfasser ihr großes Werk mit der Urgeschichte begonnen und bis auf ihr Königshaus fortgeführt haben, in dem das erfüllt, was den Vätern verheißen war vgl. 2. Kön. 2, 45 f. S. auch ZEAT S. 61—63.

Anders liegt die Sache bei K^1. Die Zusammengehörigkeit in den theokratischen Ideen wie in der Sprache mit E ist hier allerdings fast noch offenkundiger, ist auch noch eher, zuerst von Cornill, erkannt (vgl. z. B. 1. Mos. 35, 4; 5. Mos. 31, 16; Jos. 24, 20 mit 1. Sam. 7, 3). Und 1. Sam. 1 ff. ist die Ausführung des Richt. 10, 6 ff. entworfenen Programms. Aber erstens ist die Verwandtschaft hier eine andere, es ist die der Anlehnung und Nachbildung, nicht die originale wie bei J und K. Und zweitens sahen wir schon in § 2, daß E wirklich einmal in Jos. 24 einen Abschluß gehabt hat, daß mithin auch schon die elohistischen Partien des Richterbuches auf einer späteren redaktionellen Erweiterung jener beruhen, die wir auch im Pentateuche bemerken. Unsere obige Erörterung hat uns darauf geführt, daß die Entstehungszeit von K^1 in der Hauptsache dieselbe ist, wie die des früher nachgewiesenen E^2, die um 700. Und so mag zum Schlusse noch eine ganz ungesuchte Bestätigung der Zusammengehörigkeit beider genannt werden; wir leiteten die Polemik II Sam. 7 gegen den Tempel zugunsten des Zeltes her von den prophetischen Kreisen in Mizpa in der Nachbarschaft Gibeons, des einstigen Standortes der Stiftshütte, und gerade in E^2 begegnet uns 2. M. 33 die erste nachweisbare pentateuchische Tradition über das Offenbarungszelt vgl. auch das *Buch* von I 10, 25 mit 2. M. 24, 7; Jos. 24, 26.

Der Entstehungsprozeß des ganzen Buches kann nur kurz erörtert werden. Auch hier freilich müssen wir wie beim Pentateuch (vgl. I § 10) mit einer doppelten Möglichkeit rechnen. Entweder es handelt sich um einen rein literarischen Prozeß. Dann sind natürlich auch hier die beiden von Hause aus gesondert existierenden Quellen zunächst zusammengearbeitet vgl. I 10, 25b, 26; 11, 12—14 usw., besonders eng und geschickt in I 4—6 und 18, 6—30, wahrscheinlich wieder im Ausgang der Regierung des Hiṣqia. Sodann folgte auch hier die deuteronomische Bearbeitung. Dieselbe war eine viel geringere als im Rich-

terbuche, sie beschränkt sich in der Hauptsache auf folgende Stellen: I 2, 36; 4, 18b; 6, 15; 7, 3 f., 13 f.; 12, 10, 12; II 5, 4 f.; 7, 13. Sehr wichtig für die Entwicklungsgeschichte des Buches ist die Erkenntnis Buddes, daß auch I 14, 47—51 und II 8 von D stammen, beide kurze Zusammenstellungen über die Regierung Sauls bzw. Davids unter Benutzung alten Materials, dazu bestimmt, die Geschichte jener beiden abzuschließen und I 15 bzw. II 9—20; 21—24 auszuschließen.

Die ersten Stellen erkennt man als deuteronomische leicht an dem chronologischen Schema und den *Baalen und Astarten*. I 2, 36 erweitert die alte von der Ersetzung des Hauses Elis (Ebjathar) durch das Zadoqs handelnde Weissagung um einen auf das Ereignis des J. 622 hinblickenden Vers. In II 7 sehen manche unrichtig ein vollständig deuteronomisches Erzeugnis, aber dasselbe bewegt sich in einer dem Deuteronomium gerade konträren Richtung und feiert David, weil er keinen Tempel gebaut hat. Nur V. 13, der Hinblick auf Salomo, der die ganze Pointe des Kapitels geschickt verwischt, ist deuteronomisch. Die Annahme Buddes betreffs I 14, 47 ff. und II 8 ist noch nicht allgemein anerkannt, aber evident. I 14, 47 widerspricht direkt 14, 52, und 14, 48 exzerpiert einfach 15; dies Kapitel aus K^1 ist offenkundig erst später wieder eingeschoben, denn es sprengt die unmittelbar zusammengehörigen 14, 52 und 16, 14 ff., und der Grund der einstigen Ausscheidung liegt auf der Hand: es schien, als habe Samuel 15, 32 ff. ein Menschenopfer dargebracht. II 8 ist zwar nicht nur wie Budde annimmt, deuteronomisches Exzerpt aus 10; 12, 26 ff. usw., im Gegenteil, hier ist ganz offenkundig auch neues und selbständiges Material verarbeitet, das der Deuteronomist wahrscheinlich einer Siegesstele Davids entnahm vgl. Sellin *Geschichte* I S. 172, aber mit C. 10—12 kann es von Hause aus wegen der Widersprüche in dem Bericht über den aramäischen Krieg nicht verbunden gewesen sein. Und deutlich wird die einstmalige deuteronomische Ausschließung von 9—20 bewiesen durch die Identität von 8, 16—18 mit 20, 23—26. Die Gründe jener werden verschiedene gewesen sein: für die Beiseitesetzung der Erzählung von der Pfählung der Sauliden in Gibeon 21, 1—14 und der ihr ursprünglich unmittelbar folgenden von der Volkszählung, der Pest und dem Kaufe des Tempelplatzes 24, 1 ff., die einst vor 9, 1 ff. gestanden haben müssen, wird der Anlaß in der Perhorreszierung des Menschenopfers und der Erinnerung an die kanaanitische Provenienz der heiligen Stätten zu suchen sein. Für den Ausschluß der Heldenlisten und -erzählungen 21, 15—22; 23, 8—39 aber, die vermutlich einmal hinter 5, 17—25 standen, wie für den der ganzen davidischen Familiengeschichte 9—20 wird einfach maßgebend gewesen sein, daß sie für die *heilige Geschichte* nichts weiter darboten, daß also der Deuteronomist hier nur genau so verfuhr wie im Königsbuche, wo er auch alles in seinen Augen *Weltliche* ausschloß, ohne es damit verurteilen zu wollen.

In nachexilischer Zeit müßte dann ein Redaktor zunächst wieder II 21—24 angehängt, darauf auch 9—20 wieder eingeschoben haben. Inzwischen war aber das deuteronomische Buch noch durch einige midraschartige Erzählungen erweitert: vgl. I 13, 7—15; 16, 1—13; 19, 18—24; 27, 11—16. Wahrscheinlich ist jener es dann auch gewesen, der den Büchern 3 Lieder ein-

flocht, den sicher vorexilischen Psalm der Hanna I 2, 1—10, und 2 davidische Dichtungen II 22, 1—51 und 23, 1—7, an deren Echtheit zu zweifeln wir keinen Grund haben.

Daß zunächst II 21—24 und dann erst 9—20 wieder angehängt wurden, folgt aus der bereits erwähnten Identität von 8, 16—18 und 20, 23—26: durch die Wiederholung jener Liste sollte erreicht werden, daß 21 ff. wie schon bisher auf dieselbe folgte. Die Entstehungszeit der genannten kleinen Midrasche, die mit keiner der beiden Quellen zusammenhängen, aber auch nicht deuteronomisch sind, entzieht sich unserer Beurteilung. Die innerlich ungereimte Erzählung I 13, 7—15 dürfte sich aber in einer Zeit gebildet haben, da C. 15 ausgeschlossen war, und zwar vermutlich aus älterem Materiale, das an dieser Stelle auch bei K von einem Bruche zwischen Saul und Samuel erzählte. Daß der Psalm der Hanna vorexilisch ist, folgt aus 2, 10 mit Sicherheit. Die Echtheit der sog. *letzten Worte Davids* 23, 1—7 ist eigentlich schon durch den dunklen, altertümlichen Stil gewährleistet, der genau der der Bileamsprüche ist. Sie übertragen die alte Heilandserwartung auf den empirischen König. Der Verfasser von K^1 um 700 fußt II 7 schon durchaus auf jenen (vgl. auch Procksch *Die letzten Worte Davids*, ASt 1913 S. 112—25). Zu 22 = Psalm 18 vgl. III § 1.

Neben einer solchen rein literarischen Entwicklung ist aber auch mit der Möglichkeit einer solchen in der gottesdienstlichen Verlesung der alten Geschichte zu rechnen. K^1 würde dann zunächst einen jüngeren Typus repräsentieren, in dem dieselbe in einer bestimmten Periode (etwa um 700) bei den Versammlungen vorgetragen wurde, ohne daß damit die literarische Existenz von K beseitigt werden sollte, vielmehr verlas man die nicht durch neue ersetzten Partien von K ruhig weiter. D aber wäre dann auf dieser Bahn noch weiter gegangen und würde uns zeigen, wie man in der deuteronomischen Zeit noch weitere Partien aus K (z. B. 2. Sam. 9—20) von der Vorlesung ausschloß und neue Kompositionen an ihrer Stelle brauchte. Erst von einem nachexilischen Redaktor wäre dann das ganze in den Rollen nebeneinander stehende, aber mit verschiedenen auf die gottesdienstliche Verlesung bezüglichen Marken versehene Material als eine in jeder Beziehung gleichwertige Schrift aufgefaßt und als solche zu einem Ganzen verarbeitet.

Es liegt hier also dasselbe Problem wie beim Hexateuch (und Richterbuche) als ein noch ungelöstes vor.

Zur richtigen Einschätzung der Samuelisbb. als Geschichtswerk sei zunächst ein Wort des Historikers Ed. Meyer über die Hauptquelle in demselben zitiert: „Es ist etwas Erstaunliches, daß eine derartige Geschichtsliteratur damals in Israel möglich gewesen ist. Sie steht weit über allem, was wir sonst von altorientalischer Geschichtsschreibung wissen" a. a. O. S. 486. Wenn derselbe die prophetische Beurteilung der Geschichte, die uns in der jener parallel laufenden Quelle K^1 entgegentritt, sehr gering

einschätzt und als eine total andere Welt (S. 487) versteht, so würde sicher der Verfasser der Quelle K selbst aufs energischste dagegen protestiert haben und in K^1 einen richtigen Interpreten seiner Intentionen unter späteren und veränderten Zeitumständen anerkennen (vgl. I 9, 16). Was aber die historische Zuverlässigkeit dieser jüngeren Quelle anbetrifft, so ist allerdings gewiß, daß die ältere K in bezug auf den äußeren Hergang ungleich verläßlicher ist, aber es ist doch ernstlich zu erwägen, ob nicht Bedenken gegen die Neuerung des Königtums sich sofort in prophetischen Kreisen geregt haben können (vgl. den alten Antagonismus Sichems gegen diese Institution Jud. 9 und Ahia v. Silo), und die Erinnerung an sie sich gerade in den benjaminitischen Landstädten in unmittelbarer Nähe der einstigen Heimat Samuels kann wach gehalten haben, während dieselben in den Hofkreisen, denen K entstammt, naturgemäß verstummen mußten, vgl. I § 7. Und im übrigen hat der Gott der Geschichte sein Siegel gerade unter die Geschichtsauffassung dieser Mizpaquelle gesetzt — durch den Fortgang der Geschichte selbst sowohl wie durch ihre Ausleger, die Kette der Schriftpropheten.

§ 4. Die Bücher der Könige.

Kittel *Geschichte des V. Israel* II S. 46—51, 278—94; Winckler *ATliche Untersuchungen* 1892 S. 1—54; Gunkel *Elias* 1906; Erbt *Elia, Elisa, Jona* 1907; Brögelmann *De fonte, qui est de Elia, quaestiones selectae* 1910; Benzinger *Jahwist und Elohist in den Königsbüchern* 1919; Smend a. a. O. S. 204—217; Hölscher *Das Buch der Könige, seine Quellen und seine Redaktion* Gunkelfestschrift 1923 S. 158 ff.

Wie schon in § 3 angedeutet, gehörten die Königsbücher einmal engstens mit den Samuelisbüchern zusammen und waren ebensowenig wie diese in 2 Bücher geteilt. An ihrer Spitze stehen als Einleitung 2 Kapitel, die unmittelbar an 2. Sam. 20 anschließen und auch ganz sicher (bis auf 2, 1—4) zu der dort konstatierten Quelle K = J gehören. Sie erzählen, wie durch das Bemühen der Bathseba, des Nathan und Zadoq Salomo anstatt seines älteren Bruders Adonija zum Thronfolger von David designiert wird, wie er dann nach Davids Tod den Thron besteigt und die einstigen Gegner seiner Thronkandidatur bestraft. Sie schließen 2, 46b mit den Worten: *Und so hatte das Königtum festen Bestand in der Hand Salomos* (oder, falls man LXX folgt, in V. 45 mit einem Segenswunsche für Salomo) — eine Bestätigung dafür, daß die Quelle wirklich in der ersten Hälfte der Regierung dieses abgeschlossen ist.

Schon Cornill meinte, J auch noch weiterhin finden zu können, besonders 8, 12—13. Diese Ansicht ist weiter ausgebaut von Benzinger

und besonders HÖLSCHER, welcher 3, 4a; 3, 16ff.; 4, 1—19; 5, 7, 8; 5, 27, 28; 8, 12, 13; 9, 11b—14, 16, 25; 11, 1a, 3, 7, 14—25, 26—28, 40; 12, 1—19 J zuweisen will. Die Annahme ist möglich. Die Quelle würde dann mit der Reichsspaltung geschlossen haben, das von 3, 4a—12, 19 Erzählte auf einen Erweiterer von J (J^2) zurückgehen, der vermutlich unter Asa geschrieben hat, vielleicht ebenfalls in Anatot, für den jerusalemischen Tempel fehlt auch ihm jegliches Interesse.

In den ganzen ferneren Königsbüchern, die die Geschichte von der Regierung Salomos bis in das babylonische Exil erzählen, und zwar von I 12—II 17 synchronistisch die beider Reiche bis 722, II 18—25 die Judas allein, macht sich nun wieder die deuteronomistische Hand bemerkbar, sofort überall daran erkennbar, daß sie zu jedem judäischen Könige danach Stellung nimmt, ob er auf den Höhen geopfert habe oder nicht (was außer Hiṣqia und Josia alle getan haben), daß sie bei jedem israelitischen König konstatiert, ob er dem Bilderdienste, den *Sünden Jerobeams*, gehuldigt habe, und überhaupt je nach der religiösen Betätigung der Könige das Schicksal des Volkes sich gestalten läßt, also überall einen religiösen Pragmatismus zum Ausdruck bringt. Außerdem bietet sie ein festes chronologisches und zugleich auch synchronistisches Gerippe dar.

Die Sache liegt aber hier anders als bei den Samuelisbüchern. Während wir dort merkten, daß dem Deuteronomisten ein ausführliches, abgeschlossenes Werk vorgelegen, in das er nur ganz vereinzelt glossatorisch eingegriffen hat, ist er hier offenbar der Schöpfer des ganzen Werkes, der mehrere andere Quellen erst zusammengestellt und unter einer bestimmten leitenden Idee verarbeitet hat.

Es ist nun offenkundig, daß wir bei den Kgbb. die Hände von 2 Deuteronomisten zu unterscheiden haben. Der eine, der eigentliche Vater des Werkes, hat sehr bald nach der Einführung des Deuteronomiums geschrieben, von diesem noch eine Rettung des Staatswesens erhofft, vom Exile noch nichts gewußt vgl. I 8, 25f.; 9, 21; 11, 36 usw. Einen zweiten Anhaltspunkt zur Bestimmung seiner Zeit haben wir daran, daß er das Ende Josias schon erlebt hat II 23, 25, die Quelle aber, aus der er schöpft, zum letzten Male bei Jojaqim II 24, 5 zitiert, mithin gleich nach 596 geschrieben haben dürfte. Vielleicht haben wir ihn in Safan oder seinem Sohne Achiqam zu erkennen, von denen allein der Bericht II 22; 23 stammen kann, dessen Verfasser wohl mit dem des ganzen Buches identisch ist.

Der zweite Deuteronomist, ein Schüler des ersteren und endgültiger Redaktor der Königsbücher, hat im babylonischen Exile geschrieben. Das letzte, was er erlebt hat und II 25 noch berichtet, ist die Befreiung und Erhöhung Jojachins 561. Von der Heimkehr 538 weiß er noch nichts. Er ist in seinem Urteil noch schärfer als der erste (vgl. die verschiedene Beurteilung von Salomos Höhenopfer in Gibeon I 3, 2 und 3, 3, 15) und schiebt vor allem vielfache Hinweise auf das künftige Gericht des Exils ein: I 8, 44—51; 9, 1—9; II 21, 7—15; 22, 15—20; 23, 26f.; 24, 1—4 usw.

Neuerdings hat HÖLSCHER an die Stelle dieser Deuteronomisten den Elohisten setzen wollen, in dem er die eigentliche Quelle für den Redaktor der Königsbücher erblickt und den er in das babylonische Exil versetzt. Diese Hypothese hängt mit seiner in I § 8 zurückgewiesenen Auffassung

von der nachexilischen Entstehung des Deut. eng zusammen, und sie scheitert zudem an dem Verhältnis zwischen E und D in den Richter- und Samuelisbb., wie überhaupt an dem Charakter von E. Die letzten charakteristischen Spuren von E^2 verschwinden mit II. Kön. 17, d. i. mit der Vernichtung Ephraims.

Der erste Deuteronomist hat nun eine ganze Reihe älterer und meistens zuverlässiger Quellen verwertet, zunächst in I 3—11 eine Biographie Salomos, die 11, 41 ausdrücklich zitiert wird.

Diese Biographie unterscheidet sich schon durchaus von dem literarischen Charakter von J. und E. Sie hat die Regierung des Königs in zwei Teile disponiert, die Licht- 4—10 und die Schattenseiten 11, und eine Einleitung in 3 an die Spitze gestellt, V. 5—13 derselben aus $K^1 = E^2$ entlehnend. Ebenso wird sie ihr sonstiges Material überwiegend aus J^2 und E^2 geschöpft haben. Über die Entstehungszeit der Biographie werden wir zu sagen haben, daß sie nicht nur nach 9, 23; 10, 12 einigermaßen von der Regierungszeit Salomos entfernt sein muß, sondern auch wegen der Entlehnung aus K^1 in 3, 5 ff. kaum vor dem Beginn des 7. Jahrhunderts, in diesem aber sehr wohl geschrieben sein kann.

Daneben kommt als wichtigste und fortlaufende Quelle eine Geschichte der Könige von Israel und eine solche der Könige von Juda in Betracht I 14, 19, 29 usw. Aus ihnen hat der Verfasser das weitaus meiste Material von der Reichsspaltung bis zur Regierung Amons inkl. entnommen, von da an treten vielleicht persönliche Erlebnisse daneben.

Dies **Buch der Geschichten der Könige** kann nicht nur Annalen enthalten haben, wie sie an jedem orientalischen Königshofe geführt wurden, nicht nur kurze Vermerke über Kriege, Handelsverkehr, Bündnisse u. dgl., sondern auch eingehendere Erzählungen über wichtige Ereignisse, die sich am Hofe abgespielt haben. Ich sehe aber vorläufig keine Möglichkeit, jene in den uns überlieferten Kgbb. von diesen zu scheiden, etwa I 12, 2—24; 20, 22; II 3; 9, 1—10, 27 als eine gesonderte Quelle volkstümlicher Erzählungen herauszuheben, solange wir nicht wissen, inwieweit nicht auch die Annalen schon solchen zugänglich waren. Vollständig objektiv referieren auch sie. Andrerseits enthalten die Mitteilungen über die nordisrael. Könige eigentlich nicht mehr, als jeder Prophet in Sichem-Gilgal, Bethel usw. auch wissen konnte, so daß hier die *Annalen* überhaupt fraglich sind. Genug, daß die vom Deuteronomisten zitierte Quelle nicht mehr nur eine Annalensammlung war, sondern auch schon, etwa wie die Salomobiographie, ein Quellen verarbeitendes Geschichtswerk. Daß aber zu diesen Quellen in erster Linie auch eine die religiöse Entwicklung des Nordreiches behandelnde Fortsetzung von E, der sog. E^2 gehört hat, dürfte eine richtige Beobachtung HÖLSCHERS sein, wie wir gleich noch sehen werden. Zur Datierung ihrer Abfassung und einer Erklärung, wie und wann das nordisraelitische Quellenmaterial nach Jerusalem gekommen ist, fehlt uns vorläufig jeder Anhaltspunkt. Es ist nur ein Raten, wenn wir für jenes die Ära Hiṣqias vorschlagen, und jedenfalls beobachten wir nach dieser von E^2 nichts mehr. Das große Geschichtswerk selbst mag unter Hiṣqia erstmalig verfaßt und unter den folgenden Königen bis in die Tage Zedeqias ergänzt sein. Der Deuteronomist exzerpiert es nur, ihn interessieren überwiegend die in das Gebiet der Religion hineinschlagenden Vermerke und Episoden desselben. Er will nur eine heilige Geschichte schreiben und ver-

weist daher für alles übrige nur auf jene seine Vorlagen. Wir können nicht genug bedauern, daß uns diese doppelte Reichsgeschichte verloren gegangen ist.

Eine weitere Quelle, die vielleicht daneben gesondert dem Deuteronomisten vorgelegen hat, wird mit Recht bezeichnet als Prophetenerzählungen oder Prophetenlegenden. Wir treffen sie I 13; 17—19; II 1; 2; 4—8; 13, 14—20; 19, 9b—35; 20, 1—19. Auch sie haben, wie ihre Sprache und Ideen, vor allem überhaupt ihre Verherrlichung des Nabi nahelegen und wie Hölscher vermutet, zum guten Teile ursprünglich E^2 angehört.

Dieselben sind allerdings weder gleichaltrig noch gleichwertig. Man kann in ihnen 4 Schichten unterscheiden, die geschlossensten und ältesten, die Elia zum Mittelpunkte haben, die, die sich um Elisa drehen, die Jesajabiographie und andere. Während die drei ersteren zwar legendarisch ausgestaltetes (vgl. II 2, 9ff., 23ff.; 13, 20f.; 20, 8ff. usw.), aber im Kerne doch historisches Material enthalten (Beweis dafür ist z. B. II 3, 11; 9, 1ff., 19, 2—7), sind die letzteren (z. B. I 13 vgl. V. 2) ganz späte historisch wertlose legendarische Wucherungen. Die beiden ersteren, die I 17 abrupt einsetzen, sind sicher efraimitisch, vgl. 19, 3, also wahrscheinlich noch im 8. Jahrh. schriftlich fixiert; von den bei den Schriftpropheten im Vordergrunde stehenden Ideen, von Polemik gegen den Stierdienst usw., spüren wir in ihnen gar nichts, eine Vielheit der Altäre gilt als legitim 19, 14. Über die Abfassungszeit der Jesajabiographie vgl. B. § 1 II 5.

Während der Deuteronomist überwiegend seine Quellen selbst reden läßt und nur hernach seine Zusätze macht, die wir meistens leicht abheben können, hat er ganz vereinzelt auch einzelne Berichte so verarbeitet, daß wir nicht mehr klar scheiden können, welches seine Arbeit und welches der ältere Kern ist. Das gilt z. B. von I 11, 29—39; 12, 26—32; 14; II 18, 17 u. a. Im großen und ganzen aber ist die Analyse der Kgbb. klar und wird mit verhältnismäßig weitgehender Übereinstimmung allseitig durchgeführt.

Anhang: **Das deuteron. Geschichtswerk aus dem babylonischen Exil.** Auf Grund der bisherigen Resultate haben wir anzunehmen, daß von sog. deuteronomistischer Hand im babylonischen Exil in Fortsetzung der um 600 begonnenen Arbeit ein gewaltiges erbauliches Geschichtswerk zusammengearbeitet wurde, welches mit 1. M. 2, 4b begann und mit 2. Kön. 25 schloß. In demselben fehlte noch auf Grund unserer obigen Erörterungen die ganze Priesterschrift des Pentateuch und Josuabuches, Jos. 24; Richt. 1; 9; 17—21; 1. Sam. 15; 28, 3—25; 2. Sam. 9—24: 1. Kön. 1; (wofür 2, 1—4, 12b eingeschoben ist). Daß hier neue Perikopen an Stelle der alten getreten sind, erkennt man oft schon ganz äußerlich an der Stichwortglosse zu dem ursprünglichen Abschnitte vgl. Richt. 2, 8ff. (Fortsetzung von Jos. 23, 16ff.) mit Jos. 24, 28ff.; 2. Sam. 8, 16—18 mit 20, 23—16; 1. Kön. 2, 12b mit 2, 46b.

Daß eine erschöpfende Geschichte in keiner Weise geboten werden sollte, ist schon auf Grund des immer wiederkehrenden Hinweises auf das Buch der Geschichte der Könige von Israel und von Juda klar. Aber es muß die Frage aufgeworfen werden, ob das Werk nicht überhaupt gottes-

dienstlichen bzw. Schulvorträgen über die Geschichte seine Entstehung verdankt in der Weise, daß die älteren Darstellungen derselben (mit einigen Auslassungen) verlesen und bald glossatorisch, bald durch neue Ersatzperikopen ausgestaltet, bald auch durch ganz neue Stoffe von älterer selbständiger Herkunft wie die Prophetenlegenden bereichert wurden. Das Thema des Werkes ist klar: es soll eine heilige Geschichte gegeben werden, die dartut, daß die Weltgeschichte das Weltgericht ist, daß Israel-Judas Schicksal herbeigeführt ist durch seine eigene Sünde, in erster Linie seinen Höhen-, Bilder- und Götzendienst. Aber wie einzelne Abschnitte desselben unmittelbare Niederschrift erbaulicher Betrachtungen über die alte Geschichte bzw. Konzepte für solche zu sein scheinen (vgl. Jos. 23; 1. Kön. 8, 14—53 u. a.), so hat das ganze Werk damit zugleich auch eine pädagogische Tendenz: es will zeigen, wie es in Zukunft besser gemacht werden soll. Die Bußpredigt überwiegt, aber sie hat die Heilsbotschaft zur Kehrseite: um des Knechtes Gottes, Davids, willen ist Israel lange und viel verziehen vgl. 1. Kön. 8, 25; 11, 34 ff., 15, 4; 2. Kön. 8, 19 und zum Titel *Gottesknecht* 2. Sam. 7, 5 ff.; 1. Kön. 3, 6; 8, 25; 11, 32 ff. usw. (bereits elohistisch 2. M. 14, 31; 4. M. 12, 7 f.; 5. M. 34, 5). Um seinetwillen kann daher aber die göttliche Gnade auch nie dauernd von Israel weichen, vgl. 2. Sam. 7, die ganze Vätergeschichte usw. Wir verstehen, weshalb an das Ende des Werkes die Erhöhung Jojachins aus 35jähriger Haft gesetzt wird: dieselbe gilt dem Verfasser als Anbruch der Erlösungszeit, der Wiederkehr des davidischen und damit auch des paradiesischen Zeitalters.

Daß in dies große Werk in dem ersten Jahrhundert nach der Heimkehr noch vereinzelte „deuteronomistische" Abschnitte eingetragen wurden, ist einerseits bei einzelnen Gesetzen des Deuteronomiums (z. B. 16, 8—17; 20, 1—9), andrerseits und vor allem bei dem Liede des Mose Deut. 32 (vgl. 31, 16—22, 30) klar.

Im Zeitalter des Esra wurde sodann die große Priesterschrift hineingearbeitet, dabei zunächst von dem Werke selbst der Pentateuch und bald nach ihm das Josuabuch, das C. 24 als volltönenden Schluß bekam, als selbständiges Buch abgetrennt. Ihm folgte das Richterbuch, das nun in 1 aus dem Jahwisten eine selbständige Einleitung erhielt, dem C. 9 wieder einverleibt und 17—21, die letzten etwas überarbeitet, angehängt wurden. Von einem andern Redaktor wurden dann ähnlich auch den Samuelsbüchern die einst vom Deuteronomisten ausgeschiedenen C. I 15; 28; II 9—24 zurückgegeben bzw. von ihren Vorlesungsklammern befreit, nun aber hinter C. 24, dem Erwerb des Tempelplatzes, ein Einschnitt gemacht, so daß die von Hause aus engstens dazu gehörigen 1. Kön. 1 und 2 als Einleitung des Königsbuches Verwendung finden konnten. Die einzelnen Perikopen ließ diese letzte Redaktion (von Samuelis- und Königsbüchern im vierten Jahrhundert) so gut wie vollständig intakt (ein überarbeitender Eingriff scheint innerhalb 1. Kön. 7, 48—50; 8, 1—18 und 12, 32 f. vorzuliegen, wahrscheinlich aber von noch späterer Hand). Sie war eine tendenzfreie, rein objektive, für die Erhaltung der alten heiligen Literatur, die nun in allen ihren Stadien als zur religiösen Belehrung geeignet betrachtet wurde, interessierte. Die ausschließlich unter dem Gesichtswinkel der Priesterschrift Welt und Geschichte betrachtenden, die eigentlich levitischen Kreise, befriedigten diese Bücher auf die Dauer nicht. Sie ersetzten dieselben durch ein ganz neues Werk, welches als Fortsetzung des Richterbuches gelten konnte, die Chronik vgl. III.

B. Die späteren oder eigentlichen Propheten.

KUENEN *De profeten en de profetie onder Israel* 1875; DUHM *Die Theologie der Propheten* 1875; ORELLI *Die alttestamentliche Weissagung von der Vollendung des Gottesreiches* 1882; KOENIG *D. Offenbarungsbegriff des A. T.* 1882; SMITH *The Prophets of Israel* 1895; CORNILL *Der israelitische Prophetismus*[7] 1910; GIESEBRECHT *Die Berufsbegabung der at. Proph.* 1897; GRESSMANN *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie* 1905; STAERK *Das assyrische Weltreich im Urteil d. Proph.* 1908; KOENIG *Das alttest. Prophetentum u. d. moderne Geschichtsforschung* 1910; SELLIN *Der alttestamentliche Prophetismus* 1912; WILKE *Die politische Wirksamkeit der Propheten Israels* 1913; HÖLSCHER *Die Propheten* 1914; CASPARI *Die isr. Propheten* 1914; DUHM *Israels Propheten* 1916; LINDBLOM *Die literarische Gattung der prophetischen Literatur* 1924.

§ 1. Jesaja.

GUTHE *Das Zukunftsbild des Jes.* 1885; GIESEBRECHT *Beiträge zur Jesajakritik* 1890; HACKMANN *Die Zukunftserwart. d. Jes.* 1893; MEINHOLD *Jes. und seine Zeit* 1898; *Studien z. israelit. Religionsgesch.* 1. S. 89 ff. 1903; WILKE *Jesaja und Assur* 1905; KÜCHLER *Jes.s Stellung zur Politik seiner Zeit* 1906; FULLERTON *Viewpoints in the discussion of Isaiah's hopes for the future* The journ. of Bibl. Lit. XII p. 11 ff.; BUDDE *Über die Schranken, die Jesajas prophet. Botschaft zu setzen sind* ZAW 1923 S. 154—203; ders. *Jesajas Erleben* 1928; MEINHOLD *Die Jesajaerzählungen* Jes. 36—39 1898. Zu Deuterojesaja: SEINECKE *Der Evangelist des A. T.* 1879; LEY *Histor. Erklär. des 2. Teils des Jes.* 1893; SELLIN *Studien zur Entstehungsgeschichte der jüd. Gemeinde I. D. Knecht Gottes bei Deuterojesaja* 1901; *Das Rätsel des Deutjes. Buches* 1908; STÄRK *Die Ebed Jahwe-Lieder in Jesaja* 40 ff. 1913; GRESSMANN *Die literar. Analyse Dtj.'* s. ZAW 1914 S. 254 ff.; KÖHLER *Deuterojesaja, stilkritische Untersuchung* BZAW 37 1923; FISCHER *Jesajas* 40—55 *u. d. Perikopen vom Gottesknecht* 1916; derselbe *Wer ist der Ebed?* 1922; BEER *Die Gedichte vom Knechte Jahwes* i. d. Baudissinfestschrift 1918 S. 29—46; MOWINCKEL *Der Knecht Jahwes* 1921; GUNKEL *Ein Vorläufer Jesu* 1921; VOLZ *Jesaja* 53 Buddefestschrift 1920; SELLIN *Mose* 1922 S. 77—113; DÜRR *Urspr. u. Ausbau d. isr.-jüd. Heilandserwartung* 1925 S. 125—152; RUDOLPH *Der exilische Messias* ZAW 1925 S. 109 ff. TORREY *The second Isaiah* 1928; SELLIN *Tritojesaja, Deuterojesaja und das Problem des Gottesknechtes* NKZ. 1930 S. 73 ff., 145 ff.; MOWINCKEL *D. Kompos. d. deutjes. B.* ZAW 31. S. 87 ff., 242 ff. Zu Tritojesaja: GRESSMANN *Über die Jes.* 56—66 *vorausges.: zeitgesch. Verhältnisse* 1898; LITTMANN *Über die Abfzeit des Tritojesaja* 1899; CRAMER *Der geschichtliche Hintergrund von Jes.* 56—66 1905. Zum ganzen B. CHEYNE *Einleit. i. d. B. Jes.* übers. v. BOEHMER 1897; ABRAMOWSKI *Zum literar. Probl. v. Jes.* 56—66 ThStKr. 1925; ELLIGER *Die Einheit des Tritojesaja* 1928. Ders.: *Der Prophet Tritojesaja* ZAW. 31 S. 112 ff.

Das Jesajabuch in seiner jetzigen Gestalt ist sicher zum ersten Male Sir. 48, 20—25 vorausgesetzt. Die Zurückführung von Jes. 44, 28 beim Chronisten 2. Chr. 36, 22 f. auf Jeremia ist eher als Schreib- oder Gedächtnisfehler zu erklären als daraus, daß 40—66 zur Zeit jenes dem Buche noch nicht angegliedert waren.

Das jetzt vorliegende Buch gliedert sich offenbar in folgende Teile: 1. Einleitungsrede C. 1; 2. Worte Jesajas über Juda und Jerusalem 2—12; 3. Aussprüche (10maliges *Massa* d. i. Ausspruch) über die fremden Völker 13—23; 4. Eschatologische Reden 24—35; 5. Erzählungen über Jesaja 36—39; 6. ein Trostbuch 40—66, das seinerseits wieder durch einen gleichmäßig wiederkehrenden Refrain in 3 Unterteile zerfällt: 40, 1—48, 22; 49, 1—57, 21; 58, 1—66, 24.

Den Grundstock dieses Werkes bildete die Schrift eines Mannes, der nach 1, 1 unter den jüdischen 4 Königen Uṣṣia, Jotam, Ahaṣ und Hiṣqia gewirkt hat. Er wurde nach 6, 1 ff. durch eine Vision, die für sein ganzes Leben bedeutungsvoll geworden, im Todesjahre des Uṣṣia, also um 740, zum Propheten berufen, und zwar zunächst zu einem Gerichts- und Verstockungsprediger. Er war nach 1, 1; 2, 1 Sohn eines sonst unbekannten Amoz, jedenfalls Jerusalemit 7, 3; 22, 15 f.; 28, 7 und von vornehmer Herkunft 7, 3; 8, 1, von Beruf vielleicht Gesetzes- bzw. Weisheitslehrer 8, 16; 28, 9, 23 ff. Nach 8, 3 war er Mann e i n e s Weibes und Vater mehrerer Söhne, denen er für die Zukunft typische Namen gab. Alle politischen Ereignisse seiner Zeit verfolgte er mit offenem Auge und beleuchtete sie im Lichte göttlicher Offenbarung; ja in kritischen Momenten griff er energisch handelnd in die Politik des Hofes ein.

Unter Jotam wirkte er ungestört. Mit Ahaṣ aber kam es zum Bruche, da dieser im syrisch-efraimitischen Kriege trotz des Abratens des Propheten die Assyrer zu Hilfe rief und sich ihnen freiwillig tributpflichtig machte 7, 3 ff. Jesaja zog sich infolgedessen einige Jahre in die Stille zurück und wirkte nur noch im engen Kreise seiner Schüler 8, 16 ff. Unter Hiṣqia gewann er zunächst wieder in der Öffentlichkeit großen Einfluß, indes fehlt jede Spur dafür, daß er bei der von diesem unter dem Eindrucke des Zusammenbruchs des Nordreichs vorgenommenen religiösen Reform (2. Kön. 18) seine Hand im Spiele gehabt hätte — es gab eben die verschiedensten jahwetreuen Kreise am Hofe. Jedenfalls ist sein Einfluß bei Hofe überhaupt bald durch eine ägyptenfreundliche Partei verdrängt, die trotz all seiner Warnungen den König bestimmte, im Vertrauen auf den Pharao Assyrien den Tribut zu verweigern. Aber Jesajas Predigt behält recht. Ägypten hilft nicht. Sanherib kommt 701 ins Land, erobert es und schließt Jerusalem ein. Nun schlägt die Predigt Jesajas um: die Stadt Davids kann nicht fallen, der Assyrer wird von Jahwe vernichtet werden 17, 12—14; 29, 5—7; 30, 28—33; 31, 4 ff. Und siehe, Sanherib muß die Belagerung Jerusalems

infolge schlimmer politischer Nachrichten aus Westen und Osten abbrechen und fluchtähnlich abziehen. Der Einfluß der Propheten im Volke dürfte durch dies Ereignis außerordentlich gekräftigt sein, obwohl er selbst nach dieser Rettung der Davidstadt nicht an Freudenfeste, sondern an einen großen Bußtag dachte 22, 1ff. Weiteres über seine Schicksale wissen wir nicht. Daß er unter Manasse zersägt sei, ist eine Legende vgl. Ascensio Jesajae 5, 1; Hebr. 11, 37.

I. Die echten Partien des jesajanischen Buches.

Wie alle prophetischen Schriften so hat auch diese ihre Geschichte gehabt. Wie schon die dreimalige Überschrift 1, 1; 2, 1; 13, 1 oder die Kapitel 36—39, die von dem Propheten handeln, zeigen, ist sie nicht in einem Zuge von Jesaja selbst fertiggestellt, sondern erst allmählich aus einzelnen Sprüchen, Reden und Liedern Jesajas oder Sammlungen von Jesajaworten zusammengewachsen. Daß bei diesen von Späteren veranstalteten Zusammenstellungen auch Nichtjesajanisches eindringen konnte, muß von vornherein als möglich zugegeben worden.

Folgende Partien haben sich nun in der Hauptsache aller Kritik gegenüber als echt bewährt:

1—12; 14, 24—20, 6; 22; (23, 1—14?); 28—32. Wenn auch vollständige Sicherheit nicht immer zu erreichen ist, so wird man doch mit Wahrscheinlichkeit diese Abschnitte folgendermaßen auf das Leben des Jesaja verteilen können:

Vor den Einfall der Syrer und Efraimiten, also vor 735, gehören: 2, 6—6, 13; 9, 7—10, 4; 32; in die Zeit dieses Einfalls: 17, 1—11; 7, 1—9, 6 (7ff. wie hernach 20 aus einer Autobiographie Jesajas entnommen?); kurz vor den Fall Samariens 722: 28, 1—6; um 714: 10, 5—32; 14, 24—27; 18; um 711: 20, 1—6; 14. 29—32; 15 und 16; kurz vor, während oder nach 701: 28, 7—31, 9; (19?); (23?); 10, 33—11, 10; 17, 12—14; 1, 2—2, 4; 22. (In diese Periode gehören vielleicht auch 37, 22—29, 30—32, 33—35 vgl. II 5.)

Seit der Berufungsvision, die für sein ganzes Leben bestimmend wurde, ist Gott für Jesaja der *Heilige Israels*. Das Wort *heilig* ist ein altes Wort, aber er hat es in ganz anderer Weise als das Volk (8, 11ff.) verstanden, von der in physischer und moralischer Beziehung schlechthin alles Kreatürliche überragenden Größe Gottes, die den Menschen zu einem Nichts macht und ihn in den Staub zwingt. Die religiöse Grundfunktion ist ihm dementsprechend schlechthin auf alles Menschliche verzichten, sich rückhaltlos Gott ausliefern, seine unsichtbare Hand fassen, glauben 7, 9; 28, 16; 30, 15; der sittliche Wandel bestimmt sich nach dem Grundsatze: *Der Heilige wird durch Gerechtigkeit geheiligt* 5, 16 vgl. 1, 16ff.; 10, 2 usw.

Dieser tiefste Kern seiner Predigt ist zu allen Zeiten unwandelbar derselbe geblieben, aber je nach der geschichtlichen Situation hat die Form, die er annahm, gewechselt. Er hat Assur als gottgerufenes Werkzeug betrachtet und ihm auch wieder geflucht. (Eine scharfe zeitliche Grenzlinie zwischen beidem zu finden, etwa das J. 704 (so WILKE), scheint mir nicht möglich, obwohl natürlich die meisten assurfeindlichen Sprüche hinter dies Jahr fallen.) Bald verkündet er seinem Volke Untergang bis auf die letzte Wurzel; bald nimmt er die Rettung eines Restes, bald Umwandlung des Volkes, bald Uneinnehmbarkeit des Zion an. Bald sieht er nur Untergang und Verderben, bald malt er die Heilszeit aus, da sein Volk von dem Gerechtigkeits- und Friedefürsten, auf den schon die Väter hofften, geweidet wird. Er ist kein Logiker und Systematiker, aber der Bote einer unsichtbaren Welt, einer ewigen sittlichen Weltordnung, die sich durchsetzt, ganz gleich auf welchem geschichtlichen Wege, und dabei ein Meister der Rede, der König unter den Propheten.

Viele Kritiker der Neuzeit haben von den fixierten Abschnitten noch manche dem Jesaja absprechen wollen, aber mit Gründen, die je mehr eine wahrhaft geschichtliche Betrachtungsweise Platz greift, um so weniger Beifall findet.

Es handelt sich besonders um folgende Abschnitte: a) Die Heilsverheißungen 2, 2—4; 4, 2—6; 9, 1—6; 11, 1—10. Die gegen die Echtheit dieser von STADE, HACKMANN, MARTI u. a. geltend gemachten Argumente (Widerspruch zu sonstigen Ideen des Jesaja, Mangel logischer Verbindung, Unverständlichkeit in seiner Zeit u. dgl.) erledigen sich, sobald man daran festhält, daß Jesaja wie alle Propheten die Heils- wie die Heilandserwartung nicht neu geschaffen hat, sondern bei seinen Zeitgenossen als bekannt voraussetzt, dieselbe überkommen, aber umgestaltet hat vgl. Am. 5, 18. In Wirklichkeit ist eine Entstehung jener nach dem babylonischen Exile viel unverständlicher; 9, 3, 4; 11, 1, 3, 4 verlangen geradezu das jesajanische Zeitalter. Vgl. zu ersterem 14, 24—27 und im übrigen BERTHOLET *Stellung der Israeliten zu den Fremden* S. 97—99, GRESSMANN *Eschatalogie* S. 279 ff.; 288 f., CASPARI *Echtheit* usw. v. *Jes.* 9, 1—6, SCHMIDT SchAT S. 112 ff.; PROCKSCH im Kommentar; BUDDE a. a. O. S. 177 ff. (freilich gibt dieser die Echtheit von 11, 1 ff. auf, weil er den unmittelbaren Zusammenhang zwischen 11, 1 u. 10, 33 f. nicht erkannt hat). Dagegen ist richtig, daß eine solche Zerstreuung, wie sie 11, 11 schildert, in Jesajas Tagen nicht nur nicht vorlag, sondern auch nicht einmal von ihm erwartet werden konnte.

b) Der Ausspruch über Moab 15 u. 16. Die Abweichungen von jesajanischer Diktion erledigen sich damit, daß 16, 13 ausdrücklich gesagt wird, das Orakel von 15, 1—16, 12 stamme nicht von Jesaja, sondern sei von ihm aufgenommen und (auf die assyrische Invasion) umgedeutet. Die Beziehung auf die Eroberung Moabs durch Jerobeam II. 2. Kön. 14, 25 ist offenkundig. Wir haben hier eins der ältesten Denkmäler der schriftstellernden Prophetie vor uns. 16, 5 schließt nachexilische Entstehung, an die heute viele denken (GUTHE, MARTI u. a.), einfach aus. Daß der Feind nach 15, 1—4 von Südosten in Moab eingefallen sei, sich also auf arabische Nomaden beziehe, ist eine unbewiesene Behauptung. Zuerst werden naturgemäß die Hauptstädte als erobert genannt, dann die Kultusplätze, an denen wie Jer. 41, 5 die nationale Katastrophe beklagt wird (vgl. ZEAT S. 71 f., auch GRESSMANN SchAT II S. 317 ff.). Jesaja wollte durch Re-

produktion dieses Drohorakels die Zeitgenossen vor einer Koalition mit Moab warnen.

c) Der Ausspruch über Ägypten 19. Gegen die Echtheit von V. 1—15 lassen sich eigentlich nur anfechtbare Gründe allgemeiner ästhetischer Natur erbringen; die Voraussetzung der ägyptischen Teilfürstentümer V. 2 ff. läßt mindestens in erster Linie an die Zeit vor Psammetich I., also vor 663 denken, und die innere Auflösung Ägyptens, die den historischen Ausgangspunkt dieser Prophetie bildet, begann schon im Ausgang des 8. Jahrhunderts. Weit ernster sind allerdings die Bedenken gegen die Echtheit von V. 16—25, die eine andere Zeit als V. 1—15 vorauszusetzen scheinen und in denen besonders die konkrete Erwähnung von Leontopolis V. 18 b im Munde Jesajas unmöglich ist. Man hat sie deswegen und wegen des im A. T. beinahe einzigartigen Universalismus in die seleucidische oder auch makkabäische Ära versetzen wollen. Aber die Erwähnung einer Mazzebe als selbstverständlicher kultischer Einrichtung V. 19 spricht entscheidend für vordeuteronomische Zeit vgl. 5. M. 16, 22, und der Ausdr. *Sprache Kanaans* V. 18 für die hebräische Sprache für die vorexilische. Und da nun neuerdings durch die Papyri von Elefantine ein jüdisches Heiligtum in Ägypten schon lange vor Kambyses erwiesen und die Entstehung der dortigen Kolonie schon zur Zeit Psammetichs (um 650) fast gewiß geworden ist, mithin V. 18 ff. durchaus von vorexilischen (vgl. auch *Assur* V. 23 ff.) und vordeuteronomischen Verhältnissen ausgehen, so wird man gut tun, mit einem kategorischen Urteil möglichst zurückzuhalten und sich vorläufig bei der Wahrscheinlichkeit der Abfassung der ersten Hälfte durch Jesaja und der zweiten um die Mitte des 7. Jahrh.s zu beruhigen. V. 18 c bleibt natürlich in jedem Falle Glosse, die Worte fallen schon formell auf. Die lange verbreitete makkabäische Herleitung von V. 16—25 hätte allerdings auch schon angesichts Josephus *Antiquitäten* 13, 3 nicht vorgetragen werden dürfen, denn diese Stelle beweist gerade, daß Onias, als er 170 v. Chr. einen Tempel in Leontopolis baute, V. 18 a, b, 19 ff. schon vorgefunden hat. Vgl. Steuernagel *Bemerkungen über d. neuentdeckten jüd. Papyrusurkunden* ThStKr 1909 S. 1 ff.; Stärk *D. Anfänge d. jüd. Diaspora in Ä.* 1908.

d) Der Ausspruch über Tyrus 23. Besonders Duhm hat richtig erkannt, daß dem Kapitel V. 1—14 eine Totenklage über Sidon zugrunde liegt, die erst durch V. 15—18 zu einer solchen über Tyrus (auch kleine Änderungen in V. 5 u. 8) umgearbeitet ist. Daß diese Überarbeitung nicht jesajanisch ist, ist gewiß: nicht nur die Jer. 29, 10 nachgebildeten 70 Jahre in V. 15, vor allem der Inhalt von V. 18 schließt es aus, denn Jesaja würde gegen einen solchen Gebrauch des *heilig* protestiert haben. Vermutlich lehnt sich jene an die Zerstörung von Tyrus durch Alexander d. Gr. an. Aber an der jesajanischen Herkunft der Grundlage zu zweifeln, besteht keine Veranlassung. Tatsächlich hat Sanherib auch Sidon erobert: wenn er die Stadt nicht zerstört hat, so ist das doch kein Beweis dafür, daß Jesaja nicht hätte die Totenklage um die Stadt als Drohorakel anstimmen können, vgl. Am. 5, 1 f.: Mich. 2, 4: einiges Fremdartige in ihr erklärt sich daraus, daß der Prophet sich eines überkommenen Stiles bedient. Größere Sicherheit würden wir freilich erst besitzen, wenn wir V. 13 deuten könnten, der, wie es scheint, glossiert ist. Wahrscheinlich ist mit Änderung von *Kasdim* in *Kittim* (nach V. 12) zu übersetzen: *Siehe, das Land der Kittäer, — Assur machte es zum Schutthaufen.* (Dazu Glosse; dies Volk war nicht da, sie gründeten es für Schiffe, errichteten seine Warten, Städte und Paläste.) Damit wäre die jesajanische Abfassung gewiß. Doch hier ist allerdings alles Konjektur und Hypothese.

e) Der Ausblick in die Endzeit 32. Die Echtheit wird mit allgemeinen subjektiven (*matt, nüchtern, dozierend, blaß, wortreich, unbestimmt*), aber nicht mit historischen Gründen von Duhm, Marti u. a. bestritten. Indes 32, 1 führt in eine Zeit hinein, da noch Könige in Jerusalem herrschen (V. 6—8 könnten Nachtrag sein), und vollends die Ansprache an die sorglosen Frauen V. 9 ff. geht sicher von vorexilischen Verhältnissen aus (vgl. V. 14!) und gehört in dieselbe Zeit wie etwa 5, 17 vgl. Am. 4, 1 ff.

II. Die unechten Partien des jesajanischen Buches.

1. Eine Weissagung wider Babel 13, 1—14, 23.

Daß diese nicht von Jesaja herrühren kann, wird jetzt geradezu von allen Forschern angenommen. Folgende Gründe sind entscheidend: a) Babylon wird hier als Feindin Judas nicht angekündigt, sondern vorausgesetzt, V. 11 ff., was in Jesajas Tagen nicht möglich ist. b) Ein Exil in Babylon, von dem Jes. 1—12 nie die Rede war, wird nicht erst angedroht, sondern es wird angekündigt, daß sein Ende bevorstehe, der Untergang Babels einerseits V. 19 ff., die Heimkehr der Juden andererseits 14, 1 ff. c) Die Meder, die außerhalb des geschichtlichen Gesichtskreises Jesajas lagen, werden als die Zerstörer Babels namhaft gemacht, ja, der Verfasser ist sogar über ihren Charakter etwas orientiert 13, 17. Wir befinden uns also sicher im Ausgange des babylonischen Exils.

Zutreffend hat Budde (Baudissinfestschrift 1918 S. 55 ff.) dargetan, daß schon in den ersten Versen von C. 13, nicht erst in V. 19, deutlich gesagt sein muß, daß es sich um Babel handle, und daß erst die spätere Zeit den „Tag Jahwes" hineingetragen und die zeitgeschichtlichen Züge nach Möglichkeit verwischt hat.

Nicht ganz so sicher ist, daß das gewaltige Spottlied, welches 14, 4 b—21 auf den Tod eines Königs angestimmt wird, der babylonischen Ära entstammt. V. 4 a u. 22 wird es allerdings auf den König von Babel bezogen, aber im Liede selbst wird diese Stadt nie erwähnt. Nun hat man gemeint, der letzte babylonische König, der Schwächling Nabunaid, sei kein geeignetes Objekt für diese Dichtung gewesen, sondern eine epochemachende geschichtliche Persönlichkeit. Und da wenden sich die Blicke sofort dem Assyrerkönig Sanherib zu, dessen Schicksal auch 2. Kön. 19, 21 ff.: Nah. 1, 14 einen Widerhall gefunden hat. Mit dieser Möglichkeit, welche vorexilische (nach Winckler sogar jesajanische) Entstehung des Liedes im Gefolge hätte, wird zu rechnen sein. Andrerseits scheint V. 17 b doch ein Reflex der getäuschten Erwartungen zu sein, die nach dem Lichtstrahl unter Amel-Marduk die geänderte Politik Nergal Sarezers und Nabunaids unter den Juden herbeiführte: der König kann dem Dichter auch einfach als Vertreter der mächtigen Dynastie in Betracht kommen, und vor allem, der Inhalt des Liedes ist wie bei allen diesen prophetischen spottenden Totenklagen Weissagung, nicht Rückblick auf Vergangenes (vgl. einerseits Winckler *Forschungen* I S. 193 u. 414, Stärk a. a. O. S. 226 f., andrerseits Lohmann *Die anonymen Prophetien gegen Babel* 1910 S. 26—42).

2. Ein Orakel wider Babel, über Edom und die Araber 21.

V. 1—10 sind aus denselben Gründen unecht wie C. 13 vgl. bes. V. 2. Da Cyrus noch nicht erwähnt wird, dürften auch sie der Zeit zwischen 550 und 45 entstammen. Bezüglich der beiden andern kurzen Orakel ist ein *non liquet* die beste Antwort. Das über Edom V. 11 f., vielleicht an eine jüdische Golah daselbst gerichtet, ist genau genommen überhaupt keins, sondern gerade Ablehnung, ein solches zu geben, in die Form einer gangbaren Wächterantwort auf die Frage nach der Stunde gekleidet. In dem Ausspruch über die dedanitischen Karawanen V. 13—17 werden diese aufgefordert, sich vor der großen Katastrophe im Osten in der Steppe zu verstecken. Die Heimat von allen dreien scheint Palästina zu sein (vgl. Kittel Geschichte III. 1. S. 79—83).

3. Ein Buch von den letzten Dingen 24—27.

Diese Kapitel enthalten eine zusammenhängende Apokalypse, die vom Weltgericht und Antritt der Weltherrschaft Jahwes, von der Bestrafung der widergöttlichen himmlischen Mächte und der Weltmächte, von der Völkerbeglückung, Judas Errettung und Sammlung in dieser Weltkatastrophe, von der Beseitigung des Todes und der Auferstehung der Frommen handelt. Diese Apokalypse, die zu dem Gewaltigsten und Schönsten im A. T. gehört und von einem Helden des Hoffens sondergleichen, der Welt und Tod überwunden hat, geschrieben ist, findet sich 24, 1—6, 13—23; 25, 6—8; 26, 12—19; 26, 20—27, 1, 7—9, 12, 13. In sie hineingeschoben ist ein Zyklus von Liedern, nämlich 24, 7 -12; 25, 1—5, 9—12; 26, 1—3, 4—6, 7—11; 27, 2—6, 10—11. Dieselben stehen in keiner unmittelbaren Beziehung zu den sie umgebenden apokalyptischen Abschnitten; ihr Thema ist meistens: der Triumph der Gottesstadt über die Weltstadt. Sie können daher jünger, sie können aber auch älter sein als jene. (Zur Analyse vgl. Lohmann in ZAW 1917/18 S. 1—58).

Daß dies Büchlein nicht von Jesaja stammt, ist gewiß. Nicht nur weicht die Sprache vollständig von der der jesajanischen Sprüche ab *(lamo, bal, bemo, ade)*, es ist auch eine ganze Reihe religiöser Ideen (vgl. 24, 21; 25, 8; die Auferstehungshoffnung 26, 16 ff.) diesem Propheten durchaus fremd. Vor allem begegnet uns auch hier Babel als Feindin des Gottesreichs 27, 1, Israel ist bereits verstreut bis an die Enden der Erde 24, 14—16; 26, 13; 27, 12 13, ein König scheint nicht zu existieren, wir hören nur von Ältesten 24, 23, von Priestern und Volk 24, 2.

Kann es danach nicht zweifelhaft sein, daß die Apokalypse erst nachexilischen Ursprungs ist (vgl. auch Smend ZAW 1884 S. 161—224), so

ist allerdings ihre nähere Datierung sehr schwierig. Mit großer Kühnheit haben zwar in neuerer Zeit Duhm, Marti u. a. sie in die späteste makkabäische Zeit um 100 v. Chr. versetzen wollen und die Ereignisse dieser aus ihr ablesen zu können geglaubt. Aber ihre ganze Argumentation steht auf einem schlüpfrigen Boden: die Apokalypse selbst gibt keinerlei Handhabe zur näheren Datierung. Den einzigen Anhaltepunkt bietet die mehrfach wiederkehrende geheimnisvolle Erwähnung einer feindlichen anonymen Stadt in den eingeschobenen Liedern 24, 10, 12?; 25, 2, 12; 26, 5; 27, 10, die jene ohne weiteres auf das von Hyrkan 111—107 zerstörte Samarien deuten. So wahrscheinlich nun auch tatsächlich Samarien gemeint ist — in 25, 3 ist ihr die Stadt der *ani* und *ze'irim* d. i. Jerusalem gegenübergestellt vgl. 26, 6, und der ganze Einschub der Apokalypse vor dem Drohorakel gegen S. 28, 1 ff. wird so verständlich, — so wenig haben wir ein Recht, an die Zeit Hyrkans zu denken, ist jene Stadt doch auch bereits im 3. Jahrh. von Ptolemäus Lagi und Demetrius Poliorketes erobert und zerstört. Wahrscheinlich gehören also die Kapitel dieser Zeit an. Procksch glaubt, besonders wegen 24, 13 f. in der gefallenen Stadt Karthago sehen zu dürfen, setzt diese Lieder also hinter 146. Aber darf man wirklich aus v. 14 auf die Lage der Stadt im Westen schließen?

4. Eine prophetische Liturgie 33.

Dieses Kapitel hat uns Gunkel richtig verstehen gelehrt vgl. ZAW 1924 S. 177—208. Es handelt sich hier überhaupt um kein eigentlich prophetisches Erzeugnis, vielmehr sind die Orakel durchsetzt von 2 Nachahmungen von Volksklageliedern (V. 2 u. 7—9) und einer Nachbildung einer Thora-Liturgie. Die ganze Komposition, die in Jes. 59; 61; 63, 7—65, 25; Micha 7, 8 ff. ihre Parallelen hat, wird dem ersten nachexil. Jahrhundert angehören. Der *König* in V. 22 ist Jahwe, und in V. 17, der zunächst die vorexil. Zeit zu garantieren scheint, wird für *melek bejophjo* zu lesen sein: *miklal jophi* d. i. *vollkommene Schönheit.*

5. Edoms Vernichtung und Zions Erlösung 34 und 35.

In diesen Kapiteln haben wir es ebenfalls mit einer Apokalypse zu tun, die vom Weltgericht und der Rettung Judas aus ihm handelt. Die Zerstreuung des Volkes in alle Welt wird nicht angekündigt, sondern ist ein Faktum 35, 10. Sowohl die Entlehnungen aus Deuterojesaja vgl. 35, 1 f. mit 41, 18 f., 35, 10 mit 51, 3, 11; 61, 7; 35, 8 mit 40, 3; 43, 19; 49, 11; 35, 6 mit 43, 19 f.; 48, 21 usw. wie der Haß gegen Edom 34, 5 ff. vgl. mit 63, 1 ff. wie endlich der Hinweis auf das *Buch Jahwes* 34, 16 machen es sicher, daß wir uns in nachexilischer Zeit befinden. Eine nähere Datierung ist unmöglich.

6. Episoden aus dem Leben Jesajas 36—39.

Dieser Abschnitt, der von der Bewährung Jesajas während der Belagerung Jerusalems durch die Assyrer 701 und der Erkran-

kung und Heilung Hiṣqias durch ihn 711 handelt, welch letztere in Hinblick auf 40 ff. hinter das spätere Ereignis gestellt ist (39, 2 schließt für 38 und 39 das Jahr 701 aus), findet sich fast wörtlich 2. Kön. 18, 13—20, 19 wieder. Die Erzählung von der Tributzahlung Hiṣqias 2. Kön. 18, 14—16 ist hier fortgelassen, ein Psalm Hiṣqias, nach seiner Genesung gesungen 38, 9—20, ist als Plus gegeben. Daß der Abschnitt nicht von Jesaja stammt, ist selbstverständlich, wird doch immer nur von ihm gesprochen, und 37, 38 kann erst nach Sanheribs Tod (681) geschrieben sein. Da C. 7 und 20 sicher zeigen, daß es eine wohl aus einer Autobiographie hervorgegangene Jesajabiographie gegeben hat, so dürften der Redaktor des Jesaja- wie der des Königsbuches hier (mindestens 37, 8—39, 8) aus ihr geschöpft haben. Dazu, daß uns hier vielleicht noch echte Jesajaworte überliefert sind, nämlich 37, 22—29 das gewaltige Spottlied auf den König von Assur (V. 26—28 vielleicht spätere Erweiterung), 37, 30—32 die Verkündigung eines Zeichens, 37, 33—35 die Weissagung von dem ruhmlosen Rückzug des Großkönigs, ja wahrscheinlich auch 39, 6 f. die Ankündigung einer Exilierung der königlichen Familie (nicht des Volkes!) nach Babel, siehe bei Wilke a. a. O. S. 91 bis 94, auch Schmidt SchAT S. 122 ff. Zugunsten des ersten Stückes füge ich noch an, daß bei Entstehung nach 681 in dem Liede kaum der Tod Sanheribs übergangen wäre vgl. Nah. 1, 14. Die ganze Perikope ist offenbar von dem Redaktor des Jesajabuches verwendet, um durch C. 39 eine Brücke zwischen den beiden Hälften desselben zu schlagen. Da diese Biographie bereits dem ersten Deuteronomisten (vgl. A § 4) vorgelegen hat, muß sie noch etwa aus der Zeit Manasses stammen.

7. Das Trostbuch Deuterojesajas 40—55.

Nachdem bis zur Mitte des vorigen Jahrhunderts seit den Aufstellungen Döderleins 1775 und Eichhorns 1782 lange und gründlich über die Herkunft von 40—55 gestritten ist, ist es ein geradezu allgemein anerkanntes Resultat der alttest. Wissenschaft geworden, daß diese Kapitel nicht von Jesaja, sondern einem Anonymus, den man gewöhnlich Deuterojesaja nennt, am Ausgange des babylonischen Exils geschrieben sind.

Auch hier weichen nicht nur Sprache (vgl. *lamo, bal, ṣu, bemo,* usw. neben einigen absichtlich gesuchten Verwandtschaften wie *der Heilige Israels, jomar Jahwe* u. a.) und Ideen (abstrakter Universalismus der Religion, theoretischer Monotheismus, Schöpfungsglaube als Grunddogma, Gottesknechtsidee usw.) sehr stark von denen der echt jesajanischen Reden in 1—32 ab. Ausschlaggebend sind auch hier die *historischen* Argumente, das Selbstzeugnis des Buches: Jerusalem und der Tempel sind bereits zerstört 44, 26—28; 51, 3; 52, 9; das Volk befindet sich im Zustande der

Gefangenschaft und Verbannung in Babel 42, 22, 24; 43, 14; 46, 1; 47, 1 ff.; 48, 14; 52, 2, 3, 5, und zwar hat dieser Zustand schon lange gewährt 43, 28; 47, 6, während jetzt die Erlösung kurz bevorsteht 40, 1 f., 9; 46, 13; 51, 14. Die Bedrückung durch Assur, also die Zeit Jesajas, gehört der Vergangenheit an 52, 4 f. Das Auftreten des persischen Königs Cyrus wird nicht etwa vorausgesagt, sondern liegt bereits hinter dem Verfasser, die Zeitgenossen kennen ihn alle und haben von seinen glänzenden Siegen schon gehört 41, 2 f., 25; 44, 28; 45, 1—3; 48, 14. (Die neueste Hypothese von TORREY, daß die Schrift nachexilisch, die zuletzt genannten Stellen aber Interpolationen wären, sei als Kuriosum erwähnt.)

Umstritten ist nur der Ort, an dem der Verfasser selbst gelebt hat. Während manche, besonders wegen des auf Babylon bezüglichen *von dort* 52, 11, vgl. 43, 14: 48, 20 (dagegen aber z. B. 1. Kön. 2, 36) an Phönizien, Ägypten (wegen 45, 14; 49, 12) oder auch Jerusalem gedacht haben, führt umgekehrt das *hier* 52, 5, die Bekanntschaft des Verf. mit den Vorgängen in Babylon im Jahre 538 vgl. 43, 14, mit babylonischer Religion und Astrologie 40, 19 f.; 41, 6 f.; 44, 9 ff.; 46, 1; 47, 2 f., vor allem aber seine Sprache, Stil und Ideen, die, wie in den letzten Jahren erwiesen ist, stark babylonisches Gepräge tragen, darauf, daß er selbst in Babylon gelebt hat, ja dort aufgewachsen ist (vgl. KITTEL *Cyrus und Deuterojesaja* ZAW 1898 S. 149—62; GRESSMANN *Eschatologie* S. 305 f.; SELLIN *Rätsel* S. 90 ff.: DÜRR a. a. O. S. 146 ff.). Und schließlich, der größte Teil der Sprüche und Lieder des Buches ist doch unmittelbar an die babylonische Golah gerichtet, Cyrus wird direkt angeredet (HALLER Gunkelfestschrift S. 261 ff. sucht den Verf. daher sogar im Heerlager des Cyrus), die babylonischen Götter werden zu Disputationen von Person zu Person herausgefordert. Heißt es da nicht wirklich, am nächstliegenden vorbeigehen, wenn man einen Standort außerhalb Babylons sucht?

Die Schrift ist, obwohl sie aus einer Fülle verschiedener Lieder und Sprüche besteht, eine einheitliche. So gewiß jene zum Teil älter sind und aus dem ganzen Jahrzehnt vor 538 stammen, so ist doch die Schrift, wie sie uns jetzt als Ganzes vorliegt, erst während des Vormarsches des Cyrus gegen Babylon veröffentlicht. Diese Einheitlichkeit wird durch 2 Argumente bewiesen: 1. Der Schluß 55, 11 schlägt auf den Anfang 40, 8 zurück. 2. 40, 1, 9; 41, 27 blicken schon auf die Zionsprüche in 49, 13—55, 1 ff. hin im Unterschied von den Jaqob-Israelsprüchen in 41—48.

Das Thema der Schrift ist die Ankündigung der großen Theophanie, durch die Israel, Jahwes Knecht, gesammelt, aus der Gefangenschaft gerettet und in das glänzend wieder erstehende Zion-Jerusalem auf wunderbarer Prozessionsstraße durch die Wüste heimgeführt werden soll, — die Völker alle, die dies unerhörte Wunder sehn, werden sich infolgedessen zu dem Gotte Israels bekehren. Das politische Werkzeug, dessen sich dieser zu dieser Befreiung bedient, ist der Perserkönig Cyrus 41, 25; 44, 28; 45, 1—7, 13; 48, 14, das religiöse, der Heimführer, der zweite Mose, der das Volk

wieder aufrichten und den Völkern Recht und Heil bringen soll, ist eine prophetische Gestalt, der Gottesknecht, in dem mit höchster Wahrscheinlichkeit Deuterojesaja selbst zu sehen ist.

Die Erklärung der sog. **Gottesknechtsstücke** oder **-lieder** 42, 1—4 bzw. 7; 49, 1—6 bzw. 9; 50, 4—9; 52, 13—53, 12 in den letzten 4 Jahrzehnten ist sehr umstritten. Ganz offenkundig erscheint in diesen der Gottesknecht, der im sonstigen Buche das Volk Israel ist 41, 8 usw., als ein vom Volke zu unterscheidendes Individuum, das Israel retten, wiederherstellen, durch sein Leiden erlösen soll vgl. 49, 5 f.; 53, 2—6, 8. Diese Stellen sind durch keine exegetische Künstelei zu beseitigen. (Versucht von BUDDE *Die sogenannten Ebed-Jahwelieder* 1900: GIESEBRECHT *Der Knecht Jahwes bei Deuterojesaja* 1902 u. a.) Dann stellt die Entstehung der Lieder aber ein sehr schweres Problem. Zweifellos führt die große Verwandtschaft in Sprache und Ideen auf e i n e n Verfasser von Liedern und Buch hin, mindestens müssen beide in der Hauptsache derselben Periode entstammen, der zweiten Hälfte des Exils vgl. 42, 7: 49, 5. Da es nun aber schwierig bleibt, daß der Verf. in einem Zuge unter dem Knechte bald ein Individuum, bald das Volk verstanden haben sollte, so ist auch von solchen Forschern, die gegenüber DUHM, SCHIAN u. a. die Lieder für echt hielten, angenommen, daß Deutjes. sie erst später seinem Buche einverleibt habe. Aber diese Hypothese stößt wieder auf Schwierigkeiten durch 42, 5—9; 49, 8—10, die engstens mit dem Buche verwachsen sind. Und in 41, 27; 43, 10; 48, 16; 51, 16 scheint auch dies den individuellen Ebed zu kennen.

W e r i s t n u n d a s i n d e n L i e d e r n b e s u n g e n e I n d i v i d u u m? Ist es ein Zeitgenosse des Propheten, so kann es nur der 36 Jahre unschuldig eingekerkerte, 561 glänzend erhöhte und als der Retter gefeierte Davidide Jojachin sein, 2. Kön. 25, 27 ff.: dazu Josephus Ant. X 7, 1: Bell. jud. VI 2, 1 und SELLIN *Rätsel* S. 113 ff.; *Die isr.-jüd. Heilandserwartung* S. 51—60. Zu diesem Resultate kommen auch STÄRK (in bez. auf C. 53) und BLEEKER *Over inhoud en oorsprong van Israels heilsverwachting* 1921. Und ausgeschlossen scheint mir KITTELS und RUDOLPHS Gedanke an einen unbekannten exilischen Märtyrer zu sein. Aber die Berufssphäre dieses Gottesknechtes ist nicht die des Königs, vielmehr die des Propheten und Gesetzeslehrers. Und trotz aller Parallelen zu dem babylonischen Büßerkönig, die besonders DÜRR aus dem Ritual des babylonischen Neujahrsfestes erbracht hat, bleibt es bestehen, daß der Gottesknecht auch nach seiner Erhöhung ein Prophet und Lehrer, kein König ist; vgl. 49, 6; 53, 10—12. Nun ist aber auch nicht zu leugnen, daß alles, was von der Tätigkeit und dem Erleben des Ebed ausgesagt wird und den Rahmen eines natürlichen Menschenlebens zu sprengen scheint 42, 2—4; 49, 6; 52, 15; 53, 10—12, eher darauf führt, daß es sich um eine kommende, eine eschatologische Gestalt handelt. Indes dem gegenüber erhebt sich wieder die Schwierigkeit, daß offenbar schon eine irdische Geschichte hinter ihr liegt 49, 3, 8; 50, 4 ff.; 53, 2—9. Diese Schwierigkeit habe ich in m. *Mose* durch die Annahme zu heben gesucht, daß es sich um die Wiederkunft des einst als Märtyrer getöteten Retters aus Ägypten und Religionsstifters handelt. Und wer wollte leugnen, daß die Tätigkeit des Ebed in 42, 2—4, 7; 49, 8; 50, 4 wie sein Schicksal in 53, dem dieses aufs innigste gleichen? (Vgl. daher die altjüd. Deutungen von 53 auf diesen bei J. JEREMIAS *Erlöser und Erlösung im Spätjudentum.* Deutsche Theologie II S. 113. 1929.)

Aber von einer Wiederkehr steht tatsächlich nichts im Texte der Lieder. Und da nun die Verkündigung des sonstigen Buches sich restlos mit dem deckt, was nach den Liedern Inhalt der Predigt und Lebensaufgabe des Gottesknechts ist, da in zwei Liedern dieser ohne jede weitere Einführung mit *Ich* redend auftritt 49, 1; 50, 4, so bleibt die nächstliegende Annahme die von Mowinckel (von ihm selbst später wieder aufgegeben), Gunkel, und neuerdings von Volz (in bezug auf die drei ersten Lieder), daß es sich in ihnen um Deuterojesaja selbst handle. Trotz der ein Menschenmaß nach gewöhnlichen Begriffen übersteigenden Mission des Gottesknechts fehlt es doch nicht in den Liedern an Andeutungen, daß wir es mit einem schwächlichen, irdisch ganz und gar gebundenen Menschen zu tun haben. Vgl. 42, 2, 4a; 49, 1, 4; 50, 6f.; 53, 2ff. Und Deuterojesaja ist nach seinem ganzen Buche nicht nach gewöhnlichem Maßstabe zu messen, er ist ein Gottbegeisterter. Aber an einem Punkte scheint diese Annahme restlos zu scheitern: nach 52, 13—53, 12 ist der Gottesknecht bereits gestorben und begraben. Doch diese Schwierigkeit erledigt sich dadurch, daß eine geradezu verblüffende Verwandtschaft der Sprache dieses letzten Liedes mit der Tritojesajas darauf hinführt, daß es von diesem gedichtet ist, die Totenklage des Schülers um den Meister, die Erklärung seines Lebensrätsels und Ankündigung seines Weiterlebens, seiner Verherrlichung und der Fortführung seines Berufes. (Vgl. Sellin NKZ. 1930. S. 161ff.)

8. Das sog. tritojesajanische Buch 56—66.

Diese Kapitel zog man früher immer unmittelbar mit zum deutojes. Buche, bemerkte dabei freilich schon, daß 56, 9—57, 21 besser nach Jerusalem passe. Wir verdanken Duhm die Erkenntnis, daß hinter 55 ein tiefer Einschnitt vorliegt, daß nach 55, 13 überhaupt nicht mehr von der Heimkehr aus Babylonien die Rede ist, daß das ganze Buch 56—66 nach Jerusalem führt vgl. 56, 8b; 57, 5ff., 19; 58, 6; 60, 3ff., 17f.; 62, 8; 64, 9f.; 66, 1ff., 6, 7—9, 24. Duhm schrieb deswegen dasselbe einem von Deuterojesaja zu unterscheidenden Tritojesaja zu, der kurz vor dem Auftreten Esra-Nehemias, etwa als Zeitgenosse Maleachis geschrieben habe, und in dessen Buch sich überall schon die herannahende Scheidung von den Samaritanern, auf deren Kult bzw. geplanten Tempelbau 57, 7ff.; 66, 1ff., 17ff. zu beziehen seien, bemerkbar mache. Diese Annahme hat vielfach Zustimmung gefunden. Von mehreren Seiten ist aber die Einheitlichkeit von 56—66 bestritten und, weil die Persönlichkeit dieses Tritojesaja zu sehr in den verschiedensten Farben schillern würde, an eine ganze deutero- bzw. tritojesajanische Schule gedacht, deren Dichtungen mit einigen vorexilischen Prophetien gemischt seien (Cheyne; Budde; Volz, usw.). Andererseits hat neuerdings Elliger die Einheit des Tritojesaja mit beachtenswerten Gründen verfochten, ihn als Zeitgenossen Sacharjas betrachtet und 63, 7—64, 11 vor 519, 60—62; 57, 14ff. zwischen 519 u. 15, das übrige nach 515 entstehen lassen.

Gegen die Duhmsche Hypothese bestehen ernste Bedenken, zunächst dies, daß das, was in der Ära Esra-Nehemias aber auch schon der Maleachis im Mittelpunkt des Interesses stand, Gesetz und Mischehen, hier überhaupt nicht berührt wird. Umgekehrt wird hier (bes. C. 57 u. 65) gegen abgöttische Kulte polemisiert, von denen wir bei Maleachi keine Spur finden. Zwei Stellen des Buches führen zudem mit Sicherheit in eine Zeit, da der jerusalemische Tempel gar nicht existiert; 63, 18; 64, 9 f. Für ELLIGER spricht aber weiter noch ganz entscheidend, daß die ganze bei Tritojesaja vorausgesetzte Parteigruppierung des Volkes genau mit derjenigen zur Zeit des Haggai (2, 10—14) und Sacharja (3, 9; 5, 8 ff.; 8, 12) übereinstimmt. Wir stimmen ihm daher fast restlos zu und verlegen nur im Unterschiede von ihm einen stärkeren Teil der Tätigkeit Tritojesajas noch vor 519, einen ganz geringen hinter 515 und beziehen vor allem 66, 1—4 auf eine Abweisung der Landbevölkerung von der Beteiligung am Tempelbau. (Vgl. SELLIN NKZ. 1930. 77 ff.; dazu ELLIGER ZAW 31. 112 ff.)

Trifft diese Annahme zu, so ist Tritojesaja ein unmittelbarer Schüler Deuterojesajas gewesen und zugleich auch der Mann, der uns die Schrift dieses übermittelt hat. Das wird, abgesehen von dem von ihm hineingeflochtenen Liede 52, 13—53, 12 auch noch durch andere Stellen in dieser bestätigt wie 48, 17—19; 49, 7; 50, 10, 11; 54, 17b; 55, 7b, 13b, in denen wir tritojesajanische Diktion beobachten.

Das Zusammenwachsen von 40—66 mit 1—39 zu einem Buche erklärt man für gewöhnlich als Zufall bzw. daraus, daß bei den Juden ursprünglich die Propheten in der Reihenfolge Jeremia, Ezechiel, Jesaja, Kl. Propheten standen und daher der hinter Jesaja stehende Anonymus von 40—66 leicht mit ihm zusammengefaßt werden konnte. Indes, beachtet man die nun doch einmal vorliegenden sprachlichen Verwandtschaften zwischen 1—39 und 40—66 (*der Heilige Israels* z. B. dort 12mal, hier 17mal, außerhalb nur 5mal), so ist viel wahrscheinlicher, daß Deuterojesaja seine Schrift entweder von vornherein unter dem Namen Jesajas hat erscheinen lassen oder wenigstens selbst absichtlich mit der dieses verbunden hat. Und darauf führt auch die immer wiederholte Betonung, daß *das frühere* d. i. Babylons Zerstörung und des Cyrus Siegeszug schon seit *ewig* geweissagt wäre vgl. 41, 26; 44, 7; 45, 21; 46, 9, 10; 48, 7, 16. Gewiß fußt der Verfasser hier auf Zitaten eigener früherer Sprüche vgl. 41, 25; 48, 14b — denn seine jetzige Schrift gilt dem *Neuen* d. i. der Befreiung der Gola durch Cyrus und der Heimkehr —, aber er legt sie nun seinem großen Lehrmeister Jesaja in den Mund, indem er an ein aller Wahrscheinlichkeit nach wirklich echtes Wort desselben in 39, 6f anknüpft. Trifft diese Vermutung zu, so haben wir in diesem Deuterojesaja zugleich den letzten glänzenden Vertreter des alten und den Eröffner des späteren, anonym oder unter einem Pseudonym schreibenden Prophe-

tismus zu sehen. Die Furcht vor der babylonischen Polizei bleibt der einfachste Entstehungsgrund dieses vgl. Jes 13; 14; Jer 50; 51.

§ 2. Jeremia.

Schwally *Jeremias Weissagungen gegen die Völker* ZAW 1888 S. 177 f.; Marti *Der Prophet Jeremias von Anatot* 1889; Sellin *Jeremia von Anatot* NKZ 1899 S. 257 ff.; Erbt *Jeremia und seine Zeit* 1902; Kieser *Das Jeremiabuch im Lichte der neuesten Kritik* ThStKr. 1905 S. 479 ff.; Jacoby *Z. Komposition d. B. Jer.* ThStKr. 1906 S. 1 ff.; Workmann *The Text of Jer.* 1889; Wilke *Das Skythenproblem im Jeremiabuch* ASt 1913 S. 222 ff.; Mowinckel *Zur Komposition der B. Jeremia* 1914; Volz *Der Prophet Jeremia* 1918; Skinner *Prophecy and Religion: Studies in the life of Jeremiah* 1922; Hertzberg *Prophet und Gott* 1923; Horst *Die Anfänge des Proph. Jeremia* ZAW 1923 S. 94 bis 153; Welch *Jeremiah His Time and his Work* 1928; Rost *Jeremias Stellungnahme zur Außenpolitik der Könige Josia und Jojakim.* Christt. u. Wissensch. 1929 Heft 2. Gross *Die literarische Verwandtschaft Jeremias mit Hosea* 1930.

Das Jeremiabuch, wie es uns jetzt vorliegt, scheint nach folgender Disposition zusammengestellt zu sein: 1. Die Berufung des Propheten C. 1; 2. Droh- und Mahnreden an Juda unter den Königen Josia, Jojaqim, Jojachin und Zedeqia 2—35 (ausgenommen C. 25); 3. Geschichtlicher Bericht über die Wirksamkeit und die Erlebnisse Jeremias 36—45; 4. Weissagungen gegen die fremden Völker 46—51; 5. Schluß: Die Wegführung Zedeqias nach Babel 52.

Den Grundstock bildet auf jeden Fall eine Schrift Jeremias, Sohnes eines Priesters Hilqia aus Anatot. Im J. 626, also 4—5 Jahre vor der Auffindung des Deuteronomiums unter Josia, wird er als ganz junger Mann durch Visionen zum Propheten berufen. Die Beziehung seiner Erstlingsgedichte in C. 4—6 auf den in dieser Zeit überhaupt problematischen Skythensturm ist aufzugeben (vgl. Wilke a. a. O.). In seiner Vaterstadt hat er mit seiner Predigt, wie es scheint, keinen Erfolg, wohl aber Verfolgung geerntet 11, 18 ff.; 12, 6. In Jerusalem wirkte er unter Josia unbeanstandet, in der Zeit zwischen der Reform 622 und dem Tode jenes 609 (anders Rost, der 31, 4—6; 31, 15—21 mit der Expansion der Reform auf Ephraim in Zusammenhang bringt) scheint für ihn kein Bedürfnis vorgelegen zu haben, als Prophet hervorzutreten. Aber unter Jojaqim beginnt sein Martyrium. Seine Drohung, der Tempel werde zerstört werden wie das Heiligtum von Silo, zieht ihm eine Anklage auf Gotteslästerung zu; mit genauer Not wird er noch von den Laien gerettet, aber auf einige Jahre vom Besuche des Tempels ausgeschlossen 26, 1 ff.; 36, 5. Da versucht er, durch die Schrift auf das Volk zu wirken. Eine

Botschaft, Babel sei der schon früher von ihm unbestimmt angekündigte Gerichtsvollstrecker, will er bei einem Fasttage durch seinen Schüler Baruch im Tempel verlesen lassen; sie macht auf das Volk tiefen Eindruck und wird dem Jojaqim gebracht, der aber die Buchrolle verbrennt C. 36.

Als wirklich 597 Nebukadnezar heranrückt, und der Prophet seine alten Drohungen wiederholt, wird er von dem Tempelaufseher Paschchur gestäubt und mißhandelt C. 20. Unter Zedeqia formuliert er sein politisches Programm immer bestimmter in den einen Satz: Babel gehorsam und untertan bleiben. Er versinnbildet dasselbe durch das öffentliche Herumtragen eines Joches. Seinem Gegenpropheten Hananja verkündet er baldigsten Tod C. 28. Alle Hebel setzt er in Bewegung, den Zedeqia für seine Intentionen zu gewinnen, er schreibt auch einen Brief an die aufstachelnden Exulanten in Babel C. 29. Als aber alles nichts hilft und der König doch abfällt, da verkündet er ihm offen entsetzliches Verderben 21, 1—10.

Nebukadnezar kommt, und nun während der Belagerung erreicht Jeremias Martyrium seinen Höhepunkt. Des versuchten Überlaufes und der Verräterei beschuldigt, wird er bald in den Kerker, bald in eine Zisterne geworfen, obwohl es den schwachen König immer wieder geheimnisvoll zu ihm hinzieht C. 37 und 38. Mit dem Falle Jerusalems hat äußerlich Jeremias Rettungsstunde geschlagen. Die Babylonier behandeln ihn mit Achtung; er darf im Lande bleiben 39 und 40. Nach der Ermordung des von Nebukadnezar eingesetzten Statthalters Gedalja durch Ismael warnt er den Rest des Volkes vor der Flucht nach Ägypten, wird aber selbst gezwungen, sich an ihr zu beteiligen C. 42 und 43. Dort hat er noch im höchsten Alter versucht, an den Seelen seiner Volksgenossen zu arbeiten C. 44.

Die neue Annahme von Horst, Jeremia sei überhaupt noch nicht unter Josia, sondern erst unter Jojaqim als Prophet hervorgetreten (trotz 1, 2: 3, 6: 25, 3), scheitert doch wohl vor allem an 2, 18, 36, die den Bestand des assyrischen Reiches noch voraussetzen.

Keines Propheten Lebensführung kennen wir besser als die Jeremias. Er tritt uns menschlich unter allen am nächsten. Wir blicken tief in seine innere Entwicklung, in die furchtbaren Kämpfe hinein, die sich zwischen dem Worte dessen, der ihn sandte, und seinem natürlichen Wollen und Denken ergaben 8, 8—23; 9, 1; 15, 10—21; 18, 21—23; 20, 7—18. Aber Gott hat in ihm gesiegt und den von Natur weichen und zarten Mann zu einer eisernen Säule und ehernen Mauer gemacht 1, 18.

Er knüpft in seiner Predigt besonders an Hosea an, und Gottes innerstes Wesen ist auch ihm die Liebe 2, 5 f.; 3, 1 ff.; 31, 3. Aber er vertieft die Gedanken jenes. Er setzt den Gott, der die Herzen und Nieren prüft 17, 10, in Beziehung zum **Herzen** des Individuums, erkennt dies als den eigentlichen Sitz der Religion und stellt im Gegensatz zu Tempeldienst und

Opfer Gehorsam und Gebet als ihre vornehmlichsten Äußerungen in den Mittelpunkt: sein ganzes Verhältnis zu Gott ist eine ständige Zwiesprache vgl. 7, 4ff., 22ff.; 8, 18—23; 12, 1—4; 14, 8—22; 15, 10—20; 20, 7—9; 31, 33. So hat er die Religion Israels in einzigartiger Weise verinnerlicht, ihr die Existenz gesichert für eine Zeit, in der es keinen Tempel, Opfer und Priestertum gab, so ist er der Prophet eines neuen Bundes geworden. Infolge falscher Interpretation von 8, 8 nimmt man bisweilen an (z. B. Duhm), er habe gegen das Deuteronomium als eine Fälschung polemisiert, in Wirklichkeit hat er gegenüber der Reform Josias wohlwollende Neutralität eingenommen vgl. 22, 15.

Den Schlüssel zur Analyse des Buches J.s liefert uns C. 36. Danach hat im 4. Jahre Jojaqims Baruch alle in den verflossenen 23 Jahren vom Meister gehaltenen Reden nach dessen Diktat genau aufgeschrieben, um sie im Tempel zu verlesen (V. 18). Diese Rolle hat Jojaqim ins Feuer geworfen, daraufhin aber der Prophet seinem Schüler ihren Wortlaut noch einmal diktiert (V. 28). Diese Rolle muß den Grundstock unseres Buches bilden. Ihm aber sind später, teils von Jeremia selbst (überall da, wo in der 1. Person gesprochen wird vgl. 36, 32) teils von Baruch (der größte Teil der auch außerhalb der Überschriften in der 3. Person von J. handelnden Partien, denn diese enthalten Dinge, um die außer dem Propheten nur jener gewußt hat vgl. 45, 2—4), teils endlich von späteren Bearbeitern neue Bestandteile hinzugefügt, so daß wir in dem uns überlieferten Buche 3 Kategorien zu unterscheiden haben:

I. Die direkt jeremianischen Bestandteile.

1, 1—9, 25; 10, 17—17, 18; 18; 20, 7—18; 21, 11—14; 22—25, 11, 15—29; 27; 30—32; 35; 47 u. der Kern von 46; 48; 49. Davon gehörten zu der ursprünglichen Rolle 1, 1—17, 18. Aber noch während Jojaqims Regierung kamen andere Kapitel hinzu: 18; 20, 7—18; 21, 11—22, 9; 25; 35; 46—49. Aus Jojachins Regierung stammt wohl nur 13, 18f. und 22, 20—30; aus Zedeqias 23; 24; 27; 32; als ein gesondertes Büchlein wird die Heilsweissagung für Ephraim C. 30; 31 unter Jojaqim oder Zedeqia niedergeschrieben sein.

II. Von Baruch geschriebene Bestandteile.

19; 20, 1—6; 21, 1—10; 26; 28; 29; 33, 1—13; 34; 36—45; Für die Beurteilung dieser überwiegend erzählenden Abschnitte von prinzipieller Bedeutung ist, daß wir die Rede über die Zerstörung des Tempels sowohl nach dem Diktate Jer.s C. 7 wie in der Darstellung Baruchs 26, 1—6 besitzen. Wir sehen daraus, wie dieser den Grundgedanken genau festgehalten hat, im übrigen aber mehr für die an die Rede knüpfende Handlung interessiert ist.

Wann und von wem die Denkwürdigkeiten Baruchs mit den Jeremiareden **zusammengearbeitet** sind, wissen wir nicht. Aber das wahrscheinlichste bleibt, daß jener selbst sie von vornherein zur Ergänzung und Erklärung dieser geschrieben hat, mithin hier ein besonderer Redaktor überhaupt nicht anzunehmen ist. Das unmittelbare Übergehen des von Jeremia Diktierten in von Baruch Erzähltes und umgekehrt, das man vielfach findet (25; 27; 32; 35 usw.), erklärt sich so am besten.

III. Von späteren Bearbeitern hinzugefügte Bestandteile.

10, 1—16; 17, 19—27; 25, 12—14, 30—38; 33, 14—26; 39, 1—14; Partien in 46; 48; 49; ganz 50—52.

Die Argumente für die **Unechtheit** dieser Abschnitte sind entweder die, daß dieselben aus sonstigen jeremianischen oder deutero-jesajanischen Phrasen einfach zusammengestoppelt sind, oder, daß sie in der LXX (wie z. B. 33, 14—26: 39, 4—13) noch fehlen, oder endlich, daß sie wie die Sabbatrede 17, 19—27 Jeremias sonstigen Anschauungen direkt widersprechen. Daß 52 nicht von Jeremia stammt, folgt schon aus 51, 64b, das Kapitel ist einfach dem Königsbuche entnommen. Aber auch die Weissagung über Babel 50: 51 ist unmöglich jeremianisch, weil er nicht eine unmittelbar bevorstehende Niederwerfung Babels, wie sie hier verkündet wird, erwartet hat vgl. C. 29. Sonstige Gründe bei Budde JDTh 1878 S. 420 ff.

Es sind besonders 2 literarkritische Probleme, bezüglich derer die Meinungen noch ziemlich auseinandergehen; a) bezüglich der Ephraimweissagung 30 und 31. Während Stade und Smend C. 30 u. 31 ganz verwerfen, haben Giesebrecht und Cornill bewiesen, daß letzterem Kapitel mindestens ein großer echter Kern zugrunde liege (etwa V. 2—6, 15—20, 27—34), eine auf Nordisrael bezügliche Dichtung aus der ersten Periode des Propheten. Aber noch richtiger hat Volz fast das ganze Kapitel bis auf V. 23—30, 38—40 auf den Propheten zurückgeführt. Und auch in C. 30 muß ein echter Kern anerkannt werden: V. 5, 6, 12 bis 15, 18—21 sind originell jeremianisch vgl. ZEAT S. 76; ähnlich Volz. Nur über die Zeit im Leben des Propheten kann man schwanken, ich möchte sie der Zeit nach dem Falle Ninives 612, also etwa des Nahum zuschreiben. b) Bezüglich der Reden über die Völker 25; 46—49, die besonders von Schwally und Stade verworfen sind. Die Sache liegt ähnlich wie bei a. Nach 1, 10 vgl. 36, 2 hatte Jeremia auch einen Auftrag an die Heiden, und gegen 25, 1—11, 15, 16, 27—29 (v. 17—26 sind ein schematischer Zusatz) und C. 47 sind sachliche Gründe in keiner Weise geltend gemacht, nur falsche religionsgeschichtliche Erwägungen: im Gegenteil, das Bild von dem Zornes- bzw. Giftbecher Jahwes C. 25 ist zwar nicht erst von Jeremia neu geformt, muß aber doch gerade in seiner Zeit allgemein gebräuchlich geworden sein vgl. 8, 14; 9, 14; 23, 15; Ezech. 23, 32 f. usw. In 46, 48 und 49 hat allerdings eine überarbeitende Hand eingegriffen, doch liegt auch 46 (V. 3—5, 7—12, 13—25), 48 (V. 1—3, 6—9, 11 ff.) und 49 (7—11, 13, 28—33) sicher ein nicht geringer echt jeremianischer Kern zugrunde s. Giesebrecht, Cornill, Steuernagel und Rothstein in HSAT. Volz glaubt in 25, 15—38: 46—51 eine einheitliche Sammlung von 10 Völkergedichten aus der Mitte des babyl. Exils sehen zu können, die mit Jeremia nichts zu tun haben, sondern von einem sog. Deuterojeremia stammen. Mir scheint hier vielmehr eine einheitliche babylonische Überarbeitung von Völkersprüchen Jeremias vorzuliegen mit der ausgesprochenen neuen Tendenz, darzutun,

daß Jahwe der Weltgott sei, vor dem schließlich auch Babel fallen müsse. Erwähnt sei schließlich, daß die Echtheit der messianischen Ankündigung 23, 5 f. von manchen Forschern (z. B. Volz) mit unzureichenden Gründen bestritten wird.

Die Kritik Duhms, der einen rein ästhetisch-stilistischen Maßstab an das Buch anlegte und dem Propheten nur etwa 60 kurze prophetische Gedichte (Vierzeiler von abwechselnd 3 und 2 Hebungen) beließ, kann im einzelnen das Richtige sehr oft getroffen haben, aber das Prinzip ist ein verfehltes. Es fehlt der Schatten eines Beweises dafür, daß nicht einzelne Ansprachen des Propheten auch in rhythmischer Prosa gehalten sein können, 1; 7; 13 und 16 beweisen das Gegenteil sogar sicher.

Ein spezielles Problem bietet das Jeremiabuch dadurch dar, daß bei ihm wie bei keinem andern Buche MT und LXX voneinander abweichen. Nicht nur ist die Stellung ganzer Partien in dieser eine andere als in jenem, sondern der Text dieser ist auch um etwa 2700 Worte kürzer als jener. Die Frage, welchem Texte der Vorzug zu geben sei, läßt sich nicht als ein Aut-Aut formulieren, vielmehr haben verschiedene Sätze als Richtlinien bei der Beurteilung zu dienen.

Offenbar hat der griechische Übersetzer vielfach nicht nur sehr frei, sondern, besonders bei seltenen Worten, auch geradezu unrichtig übertragen, außerdem eine schlechtgeschriebene Handschrift vor sich gehabt, so daß er leicht die ähnlichen Konsonanten verlas. Aber der Text dieser muß allerdings auch wesentlich vom MT abgewichen haben. Und wenn diese Abweichungen sich vielfach auch als beabsichtigte Glättungen und Kürzungen erweisen, so war doch auch wieder an vielen andern Stellen der dem Alexandriner vorliegende Text der originalere, denn manche Worte, Sätze und ganze Abschnitte, die er nicht hat, erweisen sich aus inneren Gründen als Glossen und spätere Zusätze. Bei der am meisten in die Augen springenden Differenz, der Stellung der Weissagungen wider die Völker 46—51 zwischen 25, 13 und 25, 15—38 steht die Sache so, daß in der Zusammenstellung von 25 mit 46—51 LXX gewiß das Ursprüngliche bietet, in der Einschiebung zwischen V. 13 und 15 sowie in der Anordnung der Völker aber ebenso gewiß willkürlich geändert hat, während hier MT originaler ist. Die ursprüngliche Stellung der echten Jeremiasprüche über die Völker war m. E. hinter 25, 29. Der exilische Bearbeiter entfernte sie von dort, um daraus ein neues zeitgemäßes Buch von Völkergedichten zu bilden, aber in einer Rezension, die später dem Übers. d. LXX vorlag, schob man dieses wieder in der Hauptsache an die urspr. Stelle zurück.

§ 3. Ezechiel.

Cornill *Das Buch des Proph. Ez.* 1886; D. H. Müller *Ezechielstudien* 1895; Herrmann *Ezechielstudien* 1908; Jahn *D. B. Ez. auf Grund d. LXX hergestellt* 1905; Hölscher *Hesekiel, Der Dichter und das Buch* 1924; Kessler *Die innere Einheitlichkeit des B. Ezechiels* 1926; Kittel *Geschichte des V. Israel* III 1. S. 144—174. 1927; Torrey *Pseudo-ezechiel and the original prophecy* 1930; Sellin *Geschichte des isr.-jüd. Volkes* II. 1931. S. 32—52.

Die wichtigsten Lebensdaten des Ezechiel sind nach seinem Buche folgende. Er war ein Priester, Sohn eines gewissen Busi

1, 3. Als solcher gehörte er zu der Aristokratie Jerusalems, die im Jahre 597 mit Jojachin nach Babylon deportiert wurde. Hier wohnte er in Tell-Abib 3, 15 am Flusse Kebar 1, 1. Er war Mann eines Weibes, wie es scheint, kinderlos 24, 16—18. Sein Haus bildete den Sammelpunkt für die Ältesten der Verbannten, als Respektsperson hat er also gewiß gegolten 8, 1; 14, 1; 20, 1. Im Jahre 592 war er durch eine großartige Vision zum Propheten berufen 1, 2 ff.

Seine Wirksamkeit zerfällt in 2 Perioden, die durch den Fall Jerusalems 586 voneinander geschieden werden 33, 21 f. In der ersten ist er ausschließlich Buß- und Gerichtsprediger; durch Reden und symbolische Handlungen kündigte er den Untergang Jerusalems an. Sobald die Kunde von diesem eingetroffen ist, ändert sich der Inhalt seiner Reden. Er wird Tröster, Heilsverkündiger, ja, Reformator für die kommende Zeit der Restauration. Seine letzte Weissagung, die zeitlich bestimmt ist 29, 17, fällt in das Jahr 570.

Ezechiel unterscheidet sich von den anderen alttestamentlichen Propheten durch ein besonders starkes Hervortreten des pathologischen Elementes in seiner Prophetie. Visionen, Ekstasen, doppelte Gesichte und auffallende symbolische Handlungen nehmen einen breiten Raum bei ihm ein. Vielleicht ist neben gewissen babylonischen Einwirkungen (vgl. einzelne Gestalten in seinen Visionen, das *Bannen* u. dgl.) zur Erklärung ein körperliches Leiden Ezechiels heranzuziehen, zeitweiliges Verstummen mit Lähmungserscheinungen, Katalepsie, wie Klostermann (ThStKr 1877 S. 391 ff.) auf Grund von 3, 26; 4, 4 ff.; 24, 27; 29, 21; 33, 22 ausgeführt hat. Vgl. auch Baentsch *Pathologische Züge in Isr's Prophetentum* ZWTh 1907 S. 52 ff. Herrmann (S. 75 ff.) hat die buchstäbliche physische Auslegung bestritten unter Hinweis auf 16, 63; 29, 21, wo das *Öffnen des Mundes* bildlich gemeint sei. Hölscher in *Hesekiel* S. 56 ff. erklärt ebenfalls alle jene Stellen bildlich nach 16, 63. Aber diese Parallelen reichen zur Erklärung von 4, 4 ff. kaum aus.

Das Buch Ezechiels zerfällt in 3 Hauptteile. Nach der Einleitung, der Berufungsgeschichte 1, 1—3, 15, enthält der erste Teil 3, 16—24, 17 in den verschiedensten Variationen die Ankündigung des Unterganges Jerusalems. Der zweite Teil 25—32 enthält Weissagungen wider 7 umwohnende Völker, der dritte 33 bis 48 umfaßt die tröstenden Reden nach der Eroberung Jerusalems, und zwar a) 33—39 Verheißung des neuen Bundes, der Auferstehung des Volkes, des Unterganges Gogs, b) 40—48 die Vision des neuen Tempels und das neue Gesetz.

Die Diktion Ezechiels ist scheinbar nüchtern, auch das moderne ästhetische Gefühl mehrfach verletzend, aber unter ihr glüht heiße Glut und heiliges Feuer. Er ist der letzte der eigentlichen großen Propheten, wenn auch ein starker Einfluß der priester-

lichen Kultreligion bei ihm zu konstatieren ist. Sein Gottesglaube ist von einer beinahe unheimlichen Schroffheit. Dieser Mann hat, menschlich betrachtet, die Verbannten vor dem religiösen Zusammenbruch gerettet (vgl. die herrlichen Gedanken der Wiedergeburt 11, 19; 36, 26f. und der Auferstehung des toten Volkes 37, 1—14). Auf fernhin hat er die religiöse Weiterentwicklung seines Volkes beeinflußt, indem er 1. als Seelsorger an den Verbannten zum ersten Male ein individuelles Vergeltungsdogma aufstellte 14, 12ff.; 18, 2ff., 33, 1—20, freilich nicht, ohne selbst gleich damit in Konflikt zu geraten 14, 21ff., 2. trotz der nationalen Katastrophe an der davidischen Dynastie festhielt 17, 22—24; 21, 32; 34, 24; 37, 22f. und 3. für die Zeit der Restauration ein Tempelgesetz fixierte, durch das er der eigentliche Vater des Judentums wurde C. 40—48.

Man hat lange angenommen, daß zwar der Text des Ezechielbuches vielfach stark verderbt sei, daß dasselbe aber literar-kritische Probleme kaum darbiete, vielmehr in allen seinen Teilen echt und in der vorliegenden Form wohl disponiert aus der Hand des Propheten hervorgegangen sei. Demgegenüber aber hatte schon KRÄTZSCHMAR auf Grund der zwiespältigen Überschrift 1, 1—3, der Dublette in 7, 1—9 und vieler sonstigen (3, 4—9; 4, 9—17 usw.) zwei Rezensionen unterscheiden wollen, von denen die eine kürzere von Ezechiel in der 3. Person rede (1, 2f.; 24, 24), während in der anderen ausführlicheren dieser selbst das Wort führe. Diese Ansicht ist, da tatsächlich die 3. Pers. nur einmal, 1, 2f. von Ezechiel gebraucht wird, von BUDDE (*Geschichte d. hebr. Litt.*. S. 154f.) dahin rektifiziert, daß das von Ezechiel selbst verfaßte Buch bald in verschiedenen Fassungen umlief, die später einheitlich redigiert wurden. Die noch tiefer eindringende Analyse HERRMANNS aber hat die von KRÄTZSCHMAR aufgedeckten Ungereimtheiten besser so erklärt, daß auf der einen Seite Ezechiel sein Buch nicht in einem Zuge geschrieben, vielmehr dasselbe nach und nach aus einzelnen Stücken zusammengestellt und längere Zeit korrigierend und redigierend an ihm gearbeitet habe, daß auf der andern an manche Stellen sich spätere Wucherungen gesetzt hätten.

Eine ungleich schärfere neue Kritik am Ezechiel hat nach ahnenden Vorbereitungen von ZUNZ (ZDMG 1873 S. 688, WINCKLER *Altorient. Forsch.* III 1902 S. 135—55 und MOWINCKEL *Ezra den Skriftlaerde* 1916 S. 125ff.), HÖLSCHER in seinem *Hesekiel* durchzuführen gesucht. Nach ihm ist das Ezechielbuch in seiner jetzigen Gestalt überhaupt ein pseudepigraphisches Werk eines Redaktors aus dem 5. Jahrh., aus dem die echten Ezechielworte erst durch kritische Analyse wiederzugewinnen sind. Durch diese bekommt der Prophet ein ganz neues Angesicht; er ist Dichter, das Prosaische in dem Buche gehört fast alles dem Redaktor an, und er ist nicht der priesterliche Literat, für den man ihn bis jetzt hält, sondern ein echter Prophet der jüdäischen Antike. Gewiß hat diese Kritik, durch die die echte Ezechielschrift etwa auf die Hälfte des jetzigen Bestandes zusammenschrumpft, im einzelnen manch richtiges Resultat gewonnen: die nachexilischen Zusätze des Buches werden stärker sein, als HERRMANN annimmt. Aber oft wird jene geübt auf Grund eines

Bildes vom Ezech., das H. von vornherein an den Stoff heranträgt, oft auch nach der alten Methode, nur immer Widersprüche aufzuweisen, wo in Wahrheit gar keine vorzuliegen brauchen vgl. den konstruierten Gegensatz zwischen dem *Haus der Widerspenstigkeit* 3, 26, usw. und den den Propheten aufsuchenden Ältesten 8, 1; 11, 25. Der Dichterprophet wird ganz künstlich konstruiert, und darüber die tiefe innere Einheit der ganzen Schrift in Sprache und Ideen übersehen. Und wie es HÖLSCHER gelingen wird, all das verschiedenartige Material, das er jetzt schon in das 5. Jahrh. hineingestopft hat, außer diesem Pseudoezechiel mit C. 40—48 das Deuteronomium und das Heiligkeitsgesetz, unterzubringen neben Maleachi, Tritojesaja und vor allem P, das wird man mit Spannung abwarten müssen (vgl. bes. die Widerlegung dieser ganzen Hypothese bei KITTEL, KESSLER und SELLIN a. a. O.). Die abenteuerliche neue Annahme TORREYS aber, das ganze Buch sei eine Dichtung des 3. Jahrh., aus der Seele eines jerusalemischen Propheten unter König Manasse heraus geschrieben, übersieht, abgesehen von allem anderem vollständig, daß die meisten Worte Ezechiels in C. 4—24 Fernsprüche nach Jerusalem hin und seine auffallenden Handlungen prophetische Fernhandlungen sind, daß er also unbedingt in Babylon gelebt haben muß. Ein nachezechielischer Redactor ist allerdings anzunehmen, und dieser hat einiges hinzugefügt, besonders aber den urspr. Schluß von C. 24 (3, 22—24; 4, 4, 5, 8; 3, 26; 24, 26; 33, 21 f.) verhängnisvoll zerrissen.

Ein besonderes Problem stellen C. 38: 39 u. 40—48. In ersteren, der Weissagung von Gog von Magog, hatte bereits KRÄTZSCHMAR 2 sich ausschließende Parallelen nachweisen wollen, 38, 3—9, 16b, 17; 39, 1—8 und 38, 10—16a, 18—23; 39, 9—20. Darin fand er Zustimmung bei GRESSMANN (Eschatologie S. 180 ff.), der aber zugleich die Unechtheit der ganzen Gogperikope behauptete, da Ezechiels Zukunftsweissagung mit C. 37 zu Ende sei. Dagegen hat HERRMANN richtiger im *Kommentar* angenommen, daß C. 38 eine größere echte Einheit darstellt (V. 8, 10, 12, 16 freilich beruhen auf Bearbeitung) und daß dieser in 39 eine neue Serie von Gogsprüchen folgt, in die aber in V. 9—16, 25—29 sekundäre Stücke geschoben sind. Gewiß handelt es sich hier um einen Stoff, der die nachexilische Gemeinde zu Erweiterungen reizen mußte, aber die Entstehung der Grundlage kann man sicher nirgendwo anders als in Babylon suchen, ja das *zurückbringen* in 38, 4; 39, 2 führt doch darauf, daß der Zug Gogs zunächst gegen Babel selbst gerichtet war vgl. Jer. 50, 9, 25 ff., 41 f. usw.

Ein zweites schwieriges Problem bietet die Vision vom Tempel der Zukunft in C. 40—48 dar. Hier war HERRMANN auf Grund einer eingehenden Analyse, während man bisher die CC. für fast ganz einheitlich gehalten hatte, zu dem Resultate gekommen, daß die ezechielische Herkunft von 43, 13—27; 44, 20—31; 45, 11—15; 46, 11, 13—15; 47, 13—48, 34 fraglich sei. (S. auch STEUERNAGEL *Einleitung* S. 593 ff.) HÖLSCHER schreibt die ganze Komposition dem nachexilischen Pseudoezechiel zu, ohne aber das Rätsel befriedigend erklären zu können, wie zur Zeit des Stehens des Serubbabeltempels das Modell eines ganz andersartigen prophetisch verkündet werden konnte. Im einzelnen freilich ist hier die Kritik noch lange nicht abgeschlossen, und die Zusammenstellung des *nasi* mit dem weltlichen Oberhaupt der nachexilischen Judenschaft (im Unterschied von dem Statthalter) durch HÖLSCHER aller Beachtung wert, die ezechielische Herkunft der von diesem handelnden Stücke damit aber keineswegs ausgeschlossen.

§ 4. Die Sammlung der 12 kleinen Propheten.

Duhm *Anmerkungen zu den zwölf Propheten* 1911; Procksch *Die kleinen prophetischen Schriften* I 1910; II 1916.

Daß diese, in der LXX einfach *die Zwölf*, in der Vulgata wegen ihres geringeren Umfanges *die kleinen Propheten* benannt, bereits in ältester Zeit als ein die heilige Zahl tragendes Ganze angesehen wurden, geht aus Sir. 49, 12 hervor. Weil aber nur der Gesichtspunkt des äußeren Umfanges bei ihrer Sammlung maßgebend gewesen ist, so sind dadurch total verschiedenartige Schriften aus den verschiedensten Perioden der at. Geschichte aneinandergereiht. Schriften, in denen man fast am stärksten im ganzen A. T. das Rauschen des über alle räumlich-zeitlichen Schranken erhabenen göttlichen Geistes spürt (Amos, Hosea, Micha), stehen neben solchen, deren Verfasser überhaupt keine Propheten waren (Jona).

Bei der Reihenfolge derselben, die übrigens in der LXX nicht dieselbe ist wie im MT (dort Hosea, Amos, Micha, Joel, Obadja, Jona), scheint insofern das chronologische Moment maßgebend gewesen zu sein, als man die Schriften, die man damals für nachexilisch hielt, in ihrer geschichtlichen Folge an das Ende setzte (Haggai, Sacharja, Maleachi). Da aber bei der Ordnung der andern offenbar andere Gesichtspunkte bestimmend waren (Hosea z. B. als der umfänglichste an die Spitze, je ein Prophet des Nordreiches mit einem des Südreiches gepaart, Stichworte z. B. der *Tag Jahwes* bei Joel, Amos, Obadja, *Karmel Basan* Mich. 7, 14: Nah. 1, 4 usw.) und da die Sammlung der 12 ja sicher mehrere Jahrhunderte von der Niederschrift der meisten derselben entfernt war, so sind wir teils auf die Überschriften, die einzelne von ihnen (Hosea, Amos, Micha, Zephanja, Haggai, Sacharja) tragen, vor allem aber auf eine innere historische Prüfung der vorausgesetzten Zeitverhältnisse angewiesen, wenn wir die 12 Schriften datieren wollen.

§ 5. Hosea.

Valeton *Amos und Hosea*, übers. v. Echternacht 1898; Oettli *Amos u. Hosea* 1901; Volz *Die Ehegeschichte Hoseas* ZWTh 1898 S. 321—35; Riedel *Alttest. Untersuchungen* S. 1—18, 1902; Meinhold *Studien z. isr. Religesch.* I 1903; Baumgartner *Kennen Amos und Hosea eine Heilseschatologie?* 1913; Peiser *Hosea* 1914; Prätorius *Bemerkungen zum B. Hosea* 1918; Alt *Hosea* 5, 8—6, 6 NKZ 1919 S. 537—568; Humbert *Osée le prophete bedouin* Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse 1921 S. 97—118; Sellin *Mose* S. 9—54; Heermann *Ehe u. Kinder des Hosea* ZAW 1922 S. 282 ff.; H. Schmidt *Die Ehe des Hosea* ZAW 1924 S. 245—272; ders. *Hosea* 6, 1—6 i. Sellinfestschr. 1927 S. 111

bis 126; Budde *Der Abschnitt Hosea* 1—3 ThStKr 1925 S. 1—89; Sellin *Die geschichtliche Orientierung der Prophetie Hoseas* NKZ 1925.

Von Hosea = Gotthelf wissen wir zunächst nur, daß sein Vater Beeri hieß. Alles andere muß aus seinem Buche erst kombiniert werden. Daß er ein Bürger des Nordreiches war, wird zwar kaum aus 7, 5, wohl aber aus 10, 3b und seiner Sprache zu schließen sein, daß er priesterlichen Kreisen angehörte, ist auf Grund seiner Vertrautheit mit den speziellen Sünden dieser (vgl. C. 4) kaum zu schließen, weit eher entstammte er nach seiner ganzen Sprache und Ideenwelt (vgl. seine Bilder) den Kleinbauern oder Viehzüchtern, ist dann aber wohl in den Nabiorden eingetreten vgl. 9, 8. Von den sozialen Nöten seines Volkes ist er wenig berührt, um so stärker von den religiösen und politischen.

In der Überschrift 1, 1 fällt auf, daß 4 jüdische Könige genannt werden und nur ein israelitischer, Jerobeam II, der schon 743 starb, während die judäische Linie 30 Jahre weiter hinunter verfolgt wird. Danach scheint die Berücksichtigung Judas einfach nach Analogie von Amos 1, 1 hierher gesetzt und nach Jes. 1, 1 ergänzt zu sein. Aber dem Kerne nach hat sie das Richtige getroffen. Nach 1, 4 fiel das erste Auftreten Hoseas wirklich noch in die Zeit der Dynastie des Hauses Jehus, d. i. aber Jerobeams II hinein, andererseits setzt der größere Teil seiner Wirksamkeit 7, 3—7, 16; 8, 4; 10, 15 anarchische Zeiten und Zustände, schnelle Wechsel auf dem Throne voraus, wie sie sich bei der Aufeinanderfolge von Sacharja, Sallum, Menahem, Peqachja, Peqach, Hosea vollzogen. Ziemlich sicher kann gesagt werden, daß die Anspielungen auf Tributzahlungen nach Assur 5, 13; 10, 6; 12, 2 sich auf die Menahems 738 (vgl. 2. Kön. 15, 19 f.) beziehen. Neuerdings hat Alt mit Recht bewiesen, daß 5, 8—6, 3 auf den syrisch-efraimitischen Krieg anspielen. Und die Rolle, die Ägypten 7, 11; 9, 3, 6; 11, 5; 12, 2 als Gegenpol Assurs spielt, scheint bis in die Zeit des letzten israelitischen Königs hineinzuführen. So wird man das Wirken Hoseas zwischen 745 und 25 zu verlegen haben.

Hoseas Prophetie ist stark beeinflußt durch ein persönliches eheliches Erlebnis, von dem er in C. 1 u. 3 erzählt. Er hatte ein Weib geheiratet, das ihm nach der Geburt des dritten Kindes die Treue gebrochen, das er deswegen aus dem Hause gejagt, aber weiter hat lieben müssen. Er hat sie sich daher zurückgekauft und in Zucht genommen. Dies Wunder ist ihm als ein Abbild der Liebe Jahwes zu seinem abtrünnigen Volke bewußt geworden. Nicht wurde er dadurch erst Prophet (Wellhausen u. v. a.), das ist er schon im Augenblicke von 1, 2 ff., wohl aber

hat dies persönliche Schicksal tief auf die Gestaltung seiner Zukunftserwartung eingewirkt vgl. 9, 15; 11, 8f.; 14, 5ff. usw.

Die alte, viel verhandelte Streitfrage, ob 1 und 3 Allegorie oder wirkliches Erlebnis enthielten, wird gegenwärtig ganz überwiegend im letzteren Sinne entschieden. Man sagt mit Recht, der Name Gomer lasse sich nicht allegorisch deuten, die Parallele von Jes. 7, 3; 8, 3 erfordere die eigentliche Erklärung, und sowohl die Dreizahl der Kinder, darunter eine Tochter, wie der kleine Zug der Geburt des dritten nach der Entwöhnung des zweiten 1, 8 spotte vollends der allegorischen Erklärung.

Neuerdings hat m. E. Budde (a. a. O.) diese Auffassung definitiv zum Siege geführt. Einige kleine Textkorruptionen haben den ursprünglichen Tatbestand verdunkelt: a) in 2, 7 sind Suffixe der 2. Pers. herzustellen; b) 2, 8, 9 ist hinter 2, 15 zu stellen; c) der kurze Bericht von dem Fall und der Verstoßung der Gomer hinter C. 1 ist durch 2, 1—3 verdrängt, aber ein Rest ist noch in 2, 4 u. 2, 6 stehen geblieben; d) 3, 1 ist zu übersetzen: *weiter, wohlan, liebe ein Weib, das einen Buhlen liebt und die Ehe bricht.* Damit ist es geradezu gewiß, daß es sich um dasselbe Weib wie in C. 1 handelt, das, wie H. Schmidt wohl richtig vermutet, bei einem orgiastischen Feste zu Falle gekommen ist. Die Namen der Kinder haben mit ihrer persönlichen Qualität, mit ihrer ehelichen oder unehelichen Geburt gar nichts zu tun, sie sollen dem Volke nur sein Schicksal versinnbilden (vgl. die Jesajakinder), sie selbst sind alle 3 ehelich erzeugt. Zu der Rückkehr des Weibes in das Haus ihres Vaters nach dem Ehebruch vgl. Richt. 19, 2. Mit dieser Deutung erledigen sich die komplizierten Versuche, C. 1 u. 3 miteinander zu verbinden, von Steuernagel und Heermann.

Hosea ist mit Recht der Minnesänger unter den Propheten genannt. Gott ist die Liebe, das ist das Evangelium, das er der Welt gebracht hat 3, 1; 9, 15; 11, 1, 3, 8, 9. Und daraus hat er die Konsequenz gezogen: Gott verlangt nichts anderes als Treue, Liebe, Gotteserkenntnis, d. i. Herzenshingabe 4, 2; 6, 6. Die Hauptsünde ist ihm neben dem Königtum (8, 4; 10, 3f.; 13, 10) der ganze Kult Kanaans, in dem er kananäisches Heidentum sieht, der Bilder-, Höhen-, Opferdienst, durch den das Gottsuchen auf eine ganz falsche Bahn geraten ist 5, 6. Diese Sünde aber konzentriert sich ihm in einigen kanaanäischen Brennpunkten, in Bethel 4, 15; 10, 5; 13, 2, Sichem-Gilgal 4, 15; 6, 9; 9, 15; Mizpa 5, 1; Gilead 6, 8, 7; 12, 12; Gibea 9, 9; 10, 9. Seitdem sich Israel in Baal Peor dem Baal in die Arme geworfen und den Nabi, seinen Religionsstifter, getötet hat (9, 7—9; 12, 14—13, 1), ist seine ganze Geschichte eine Kette der Sünde gewesen, die nur damit enden kann, daß Kanaan zur Wüste wird und Israel wieder aus dem Lande hinaus muß. Das Schicksal dieses hat sich schon in der Zeit der Einwanderung und Ansiedelung entschieden, daher die ständigen Rekurse Hoseas auf die alte Geschichte (vgl. Sellin a. a. O.).

So gewiß Hosea eine zeitweilige Aufhebung der Ehe zwischen

Gott und Volk, ein furchtbares Gericht erwartet hat, vgl. 9, 15; 10, 5—8; 13, 7 ff., 14 ff.; 14, 1, so gewiß ist es wie bei allen Zeitgenossen vollends bei ihm ausgeschlossen, daß er in diesem Gerichte das Ende gesehen hat; er hat eine Zeit der Bekehrung, Begnadigung und Beseligung dahinter, er hat eine Heilseschatologie gekannt.

Auch wenn C. 3 nicht eine Fortsetzung von 1 wäre, würde schon in jedem einzelnen gesondert liegen, daß die Strafe nur eine zeitweilige ist (vgl. 3, 3, 5 und 2, 4 f., 16 ff., wo Israel und Kanaan geschieden werden); es folgt ebenso aus der Auffassung des göttlichen Wesens bei Hosea 11, 8, 9, und die Erwartung einer schließlichen Rettung zieht sich wie ein roter Faden durch das Buch hindurch.

Freilich wird das heutzutage vielfach bestritten, und die Kritik am Hoseabuche war zeitweilig auf eine ganz verkehrte Bahn geraten. Nicht nur wurden von MARTI u. a. alle Juda erwähnenden Stellen 1, 7: 4, 15; 5, 5, 10, 13; 6, 4, 11; 8, 14; 10, 11; 12, 2 ohne weiteres gestrichen, sondern auch alle Heilsverkündigungen des Buches dem Propheten abgesprochen. Damit fielen: 2, 1—3, 16—25; 3, 1—5; 5, 15—6, 3, 5b; 11, 8—11; 12, 7; 14, 2—10.

Indes, was das erstere anbetrifft, so hat bes. ALT mit vollem Rechte bewiesen, daß man sich durch eine Streichung des Juda in 5, 10—6, 6, die uns in den syrisch-ephramitischen Krieg hineinführen, jede Möglichkeit des richtigen Verständnisses nimmt, und im Zusammenhang damit wird auch 2, 2 echt sein. An mehreren anderen Stellen aber, nämlich 4, 15; 6, 11; 8, 14; 10, 11; 12, 1 ist zwar das Wort *Juda* von einem späteren Leser eingeschoben, alles übrige aber durchaus echt, so daß nur 1, 7; 5, 5c als eigentliche Judaglossen übrig bleiben.

Die Streichung der Heilsweissagungen beruht darauf, daß man meinte, sie widersprächen den Gerichtsankündigungen unerträglich, in Wirklichkeit aber jene einfach falsch deutete, denn nirgends handeln sie von einer Rückkehr aus dem Exil, sondern genau wie 12, 10 von einer Rückkehr Israels aus dem verwüsteten Kanaan in die südöstliche Wüste, ins Nomadenleben und damit zur alten Liebesgemeinschaft mit Jahwe, zum Paradies vgl. 2, 2, 16 f.; 6, 1 f.; 11, 10 f.; 14, 2 ff. (dazu m. *Mose* S. 23 ff.). Sie alle sind in gewissem Sinne zugleich also auch Züchtigungsankündigungen: Israel muß wieder hinaus aus dem Lande. Diese Zukunftserwartung konnte kein Späterer konstruieren, sie entstammt original Hoseas Auffassung von Kanaan und Wüste, wie sie uns im Grunde schon 2, 4—15 begegnet vgl. 4, 3; 5, 7; 9, 6; 10, 8; 12, 10; 13, 15.

Im einzelnen ist noch folgendes zu sagen. Das Faktum, daß Jahwe später nie vom Volke *mein Mann* 2, 18 genannt ist (vgl. dagegen Jer. 3, 19!), der zweifellos lange vorprophetische Gedanke eines Bundes mit den Tieren 2, 20, vollends der ganze Vers 3, 4, der sowohl wegen der Erwähnung der Mazzebe wie des elohistisch-efraimitischen *Efod und Terafim* vgl. 1. Sam. 15, 23; Richt. 17, 5 ff. wie wegen des parallelen *König* und *Fürst* vgl. 7, 3; 8, 4 nicht nur vordeuteronomisch, sondern geradezu zwingend hoseanisch sein muß, sind nicht wegzuleugnende Argumente für die Authentie von 2, 16 bis 3, 5. Die Bestreitung der Echtheit von 5, 15 bis 6, 3 verkennt ganz den innigen Gedankenzusammenhang mit 5, 14 (die Anspielung auf den Adonismythus). Bezüglich 11, 8, 9 hat sogar MARTI den Eindruck der Echtheit, er dreht aber den Sinn zu einem drohenden um.

Doch das ist nicht nur durch V. 10 f., sondern auch durch 8b ausgeschlossen, und איך bezeichnet fast immer den Gedanken des Satzes als einen unglaublichen oder unmöglichen. Das ganze C. 11 ist eine wundervolle zusammenhängende Komposition, in der V. 10, 11 auf V. 1—4 zurückschlagen. 14, 2—9 endlich müssen, wenn das sprachliche und ideelle Argument überhaupt noch etwas beweist, von Hosea herrühren (bes. V. 3, 4, 9): Jer. 3, 22 setzt sie bereits voraus. Daß V. 4 erst nach Jes. 30, 16 von einem Bündnis mit Ägypten hätte verstanden werden können, ist eine naive Behauptung, vielmehr begegnet uns hier dieselbe in der zweiten Hälfte des 8. Jahrh. übliche sprichwörtliche Redensart wie bei Hosea. Kurzum, so gewiß der Text dieses vielfach der Besserung, der Säuberung von Glossen und auch der Umstellung mancher Verse bedarf (so gehört z. B. 2, 1—3 urspr. unmittelbar hinter C. 3), so wenig ist hier eine solche radikale Literarkritik am Platze. Vgl. auch Baumgartner a. a. O.

§ 6. Joel.

Merx *Die Prophetie des Joel und ihre Ausleger* 1879; Holzinger *Sprachcharakter u. Abfzeit d. B. J.*, ZAW 1889 S. 88 ff.; Gressmann *Eschatologie* S. 91 ff.; Stocks *Der „Nördliche" und d. Komposition d. B. J.* NKZ 1908 S. 725 ff.; Knieschke *Die Eschatologie des Buches Joel in ihrer historisch-geographischen Bestimmtheit* 1912; Budde OLZ 1919 Sp. 104 ff.; Baumgartner *Joel* 1. u. 2 Buddefestschrift 1920 S. 10 ff; Dennefeld *Les problèmes du livre de Joel* 1926.

Das Büchlein handelt a) in C. 1 und 2 von einer mit Dürre verbundenen Heuschreckenplage, die das Land verheert hat und in der ein Herannahen des Tages Jahwes erblickt wird (1, 15), die dann aber durch einen großen Bußtag abgewendet ist; b) in C. 3 von der Ausgießung des göttlichen Geistes über alles Fleisch (in Juda), die mit Zeichen am Himmel und auf Erden verbunden ist; c) in C. 4 von dem Gerichte über alle Völker, die Gott ins Tal Josaphat zusammenführt und dort vernichtet, weil sie Israel zerstreut haben.

Die Überschrift besagt nur, daß das Buch von einem Joel, Sohne Petuels, herrühre. (Ob in dem Namen eine Anspielung auf Elia steckt vgl. 2, 23, muß dahingestellt bleiben.) Seine Entstehungszeit muß daher lediglich auf Grund innerer Argumente festgestellt werden. Die Ansichten variieren außerordentlich stark. In früherer Zeit verlegte man die Schrift gewöhnlich als die vielleicht älteste Prophetenschrift in die Zeit der Minderjährigkeit des Joas (Delitzsch u. a.). Andere versetzten sie wegen mancher sprachlichen und sachlichen Verwandtschaft mit Jeremia in die Regierungszeit Josias (König, Stocks, Knieschke). Doch am verbreitetsten ist jetzt die Ansetzung in nachexilischer Zeit, nach Maleachi-Esra (Merx, Wellhausen, Nowack, Marti). Auch mit einer Teilung hat man es versucht, 1 und 2 unter Joas, 3 und 4 in die nachexilische Zeit datiert (Vernes und Rothstein).

Einen sicheren Anhaltepunkt für die Niederschrift des Buches

in seiner jetzigen Gestalt bieten 4, 2, 3, 6, 17, 19 dar. Darnach liegt die Zerstörung Jerusalems wie die Zerstreuung Israel-Judas hinter dem Verfasser, er schreibt also in nachexilischer Zeit. Und die Verhältnisse von 1, 9, 13, 14; 2, 15—17 (kein König, ausschließlich Priesterleitung, Tamidopfer) passen durchaus zu ihr. Das gleiche gilt von der Sprache. Aber auch die Ideen bestätigen es: der Tag Jahwes ist nicht mehr wie bei den vorexilischen Propheten in erster Linie ein Gerichtstag für Israel, sondern ein Straftag für die Heiden 4, 2 f., 4 ff., 19 f. Von der sittlichen Bußpredigt jener spürt man nichts.

Näher die Entstehungszeit festzulegen, ist kaum möglich; nur so viel wird man sagen können, daß die Schrift als Ganzes hinter Maleachi (vgl. 2, 23 mit Mal. 3, 23 f.), aber noch vor die makedonische Ära gehört (vgl. 4, 4 ff., 19, wo die eigentlichen Feinde noch nicht die Griechen sind).

Das Büchlein bietet aber noch ein besonderes literarisches Problem dar. Die Beobachtung von VERNES und ROTHSTEIN war nicht aus der Luft gegriffen, vielmehr wird jeder Leser den Eindruck haben, daß in 1 u. 2 einerseits, 3 u. 4 andrerseits 2 ganz verschiedenartige Teile zusammengekoppelt sind. So hat mit Recht DUHM die Hypothese jener in eigenartiger Weise erneuert. Er unterscheidet eine nachexilische poetische Schrift 1, 1—2, 17, die von einer historischen Heuschreckenplage und ihrer Abwendung singt, in die die Beziehungen auf den Tag Jahwes 1, 15; 2, 1b, 2, 3c, 11b, die auch überall das Metrum störten, erst später hineingearbeitet seien, und die große prosaische apokalyptische Ergänzung aus späterer (nach ihm makkabäischer) Zeit 2, 18 bis 4, 21. Der Grundgedanke scheint mir richtig zu sein, nur bedarf seine Hypothese in zweifacher Hinsicht der Korrektur. Erstens kann mit 2, 17 das Heuschreckenlied unmöglich geendet haben, ihm würde dann jede Spitze fehlen. Diese steckt doch in 2, 18—27, nur ist hier eine kleine Textverwirrung eingetreten; man muß unterscheiden 2, 19, 20, 25—27 die göttliche Antwort auf das zweite Bußgebet (in 2, 17, 18) und 2, 21—24 die Aufforderung Joels zum Jubellied. Zweitens muß man in dem Heuschreckenliede noch etwas mehr aussondern als DUHM, vor allem auch 2, 10, der aus 4, 15, 16 entnommen ist.

Somit dürfte Joel ein älteres prophetisches Lied, das von einer historischen Heuschreckenplage und ihrer gnädigen Abwendung sang und wohl aus dem ersten nachexilischen Jahrhundert stammte, durch Einfügung der Ankündigung von dem Herannahen des Tages Jahwes in C. 1 und 2 und Anhängung von C. 3 und 4 zu einer Apokalypse umgestaltet haben.

Die geheimnisvollen eschatologischen Andeutungen, die man früher in 2, 20 *der Nördliche* und in 2, 23 *der Lehrer zur Gerechtigkeit* fand, erledigen sich durch richtige Exegese: jenes bedeutet den *Zirper*, dies ist zu übersetzen *denn er hat euch ein Zeichen gegeben, das Gerechtigkeit lehrt*, nämlich die Heuschreckenplage vgl. SELLIN *Komment. z. St.*

§ 7. Amos.

Vgl § 5 Löhr *Untersuchungen zum B. Amos* BZAW 1901; Baumann *Der Aufbau der Amosreden* BZAW 1903; Sievers und Guthe *Amos, metrisch bearbeitet* 1907; Winter *Analyse des B. Amos* ThStKr 1910 S. 323—74; Budde *Zur Geschichte des B. Amos* Wellhausenfestschrift 1914 S. 63 ff.; H. Schmidt *Der Prophet Amos* 1917; Köhler *Amos* 1917; Marti *Zur Komposition von Amos* 1, 3—2, 3. Baudissinfestschrift 1918 S. 323 ff.; Budde *Zu Text und Auslegung des Amos* Journal of Biblical Literature 1924 S. 46—131; Weiser *Zu Amos* 4, 6—13 ZAW 28, S. 49—59. Ders. *Die Prophetie des Amos* BZAT. 53 1929; Kramer *Amos, Versuch einer theologischen Interpretation* 1929.

Nach 1, 1 wirkte Amos unter den Königen Ussia von Jerusalem und Jerobeam (II) von Israel. Der Inhalt seines Buches bestätigt das durchaus. Das Haus Jerobeams bedroht er direkt 7. 8. 11, die äußerlich glückliche Regierungszeit dieses Königs, auch seine erfolgreichen Waffentaten 6, 13 werfen überall ihre Reflexe in die Reden dieses Propheten hinein. Noch genauer könnten wir die Zeit seiner Wirksamkeit datieren, wenn wir Sicheres über das 1, 1 erwähnte Erdbeben wüßten (vgl. Sach. 14, 5) oder entscheiden könnten, ob die Sonnenfinsternis, der er vielleicht 8, 9 die Farben entnimmt, die des Jahres 784 oder 763 gewesen. Am sichersten wird man ihn um 750 ansetzen.

Ebenfalls nach der Überschrift gehörte er zu den Viehzüchtern Teqoas, eines Dorfes in der Wüste am Toten Meere, und besser noch illustriert wird diese seine Herkunft und zugleich die Art seiner Berufung durch sein eigenes Wort: *Ich war kein Prophet und kein Zünftiger, sondern ein Schafhirt war ich und züchtete Maulbeerfeigen, da nahm mich Jahwe von der Herde weg und sprach zu mir: geh, tritt wider mein Volk Israel als Prophet auf.* 7, 14. Dort in der Einsamkeit, vielleicht unter den Schrecken eines Gewitters (vgl. 1, 2; 3, 8, so Bertholet i. d. Bonwetschfestschrift S. 1 ff.) ist also der Schatten in seine Seele hineingefallen, der ihm das kommende Gericht kündet und ihn zwang, die Totenklage um sein Volk anzustimmen 5, 1. Überwiegend entstammen seine Worte dem Aufenthalt bei einem Feste in Bethel 3, 14; 4, 4; 5, 6; 7, 10 ff.; 9, 1; er hat aber zuvor auch Samarien kennengelernt 3, 9 ff.; 4, 1 ff.; 6, 1 ff. Ein Wort, das er in Bethel wider das Haus Jerobeams gesprochen 7, 9, wird der Anlaß zu seiner Vertreibung von der Stätte dieses Staatsheiligtums durch den Oberpriester Amazja. Es ist daher diese geschichtliche Episode 7, 10—17 von einem späteren Bearbeiter unmittelbar an jenes Wort angeschlossen. In Wirklichkeit hat er natürlich 7, 1 bis 9; 8, 1 ff.; 9, 1 ff. in einem Zuge gesprochen, und gehört die Episode erst hinter diese ganze Visionenverkündigung. (Verfehlt und gegen alle Analogie ist die Annahme Budde's, das Buch

hätte einmal mit dem erzählenden Teil begonnen). Daß Amos trotz seines Protestes 7, 17 dem Ausweisungsbefehle hat folgen müssen und (über Jerusalem) in seine Heimat zurückgekehrt ist, ist eigentlich selbstverständlich; erzählt wird es nicht mehr. Dort wird er denn auch sein Buch zusammengestellt haben. Ein späterer Nachhall seiner Wirksamkeit ist vielleicht die Legende 1. Kön. 13.

Daß Amos Judäer gewesen, folgt nicht nur aus 7, 12, sondern auch aus 7, 10: *milten im Hause Israel*, er gehört also selbst nicht dazu. Er ist einer der gewaltigsten Buß- und Gerichtsprediger Israels. Das innerste Wesen Gottes ist ihm strenge Gerechtigkeit 3, 2; 9, 1 ff.; daher verlangt er auch vom Menschen nichts anderes als Recht und Gerechtigkeit im weitesten Sinne des Wortes, das sittlich Gute 5, 7 ff., 14 ff. Infolgedes verurteilt er nicht nur das ganze profane, sondern auch das ganze religiöse Leben seiner Zeit 5, 5, 21—27. Das Gericht muß kommen; wie, ist gleichgültig, obwohl der Grundton ist: in Gestalt einer Exilierung durch einen ungenannten Feind 6, 7, 14; 7, 17; 9, 4; nach 5, 27 denkt er dabei an Assur.

Man hat lange fälschlich in Amos den Schöpfer des ethischen Monotheismus und den Begründer der Anschauung, Jahwe sei der Weltgott, gesehen. Aber er ist nur tiefernster, unerbittlicher, beredter Herold einer längst besessenen Wahrheit. Gerade in allen seinen diesbezüglichen Äußerungen setzt er das, was er verkündet, als bekannt voraus 1, 3—2, 3; 5, 18; 9, 7. Er hat in dieser Richtung lange zuvor Vorgänger gehabt (Natan, Elia, den Jahwisten, den Elohisten, Mose). Aber dankbar müssen wir dafür sein, daß wir hier einmal die Worte eines solchen *Unglücksbringers Israels* (1. Kön. 18, 17) authentisch vor uns haben.

Das Buch gliedert sich offenbar in 3 Teile: 1. Die Einleitung 1 und 2; das wie ein Gewitter erst 6 umwohnende Völker überziehende und sich dann über Israel entladende Gericht; 2. 3—6 eine Sammlung von Drohreden; 3. 7—9, 6 Visionen mit eingeschobener historischer Episode 7, 10—17, Fragmenten von Bußreden 8, 4—14; 9, 7—10 und angehängter Verheißung 9, 11 bis 15. Es bleibt das Wahrscheinlichste, daß Amos selbst in dieser Anordnung sein Buch (in Jerusalem) niedergeschrieben hat bzw. hat niederschreiben lassen. Aber einiges darin ist in Unordnung geraten. Die Stellung von 8, 4—14; 9, 7—10 ist auffallend, denn das hier Zusammengestellte gehört zu 3—6. Und der erzählende Abschnitt 7, 10—17 stand ursprünglich vor 9, 11—15.

Ist hiermit schon bewiesen, daß auch spätere Hände in das Buch eingegriffen haben können, so ist das mit Recht schon lange angenommen bei den unter sich verwandten Doxologien 4, 13; 5, 8 f.; 9, 5 f. (vgl. zu ihnen HORST ZAW 29 S. 45—54), die jetzt überall unerträglich den Zusammenhang stören und wahrscheinlich einmal von einer und derselben Hand, einem Kenner des B. Hiob, zunächst an den Rand geschrieben waren. Zu beachten ist, daß sie immer da stehen, wo zuvor von einer Vernichtung des Heiligtums von Bethel durch Jahwe persönlich die Rede war (3, 14 stand urspr. hinter 4, 12 a). Abgesehen von der Anzweiflung einzelner

minder wichtiger Abschnitte wie 1, 9—12; 8, 11b, 12b durch WELLHAUSEN, STADE, MARTI u. a., die nur auf falscher Exegese beruht, sind von den meisten Seiten außerdem die Gerichtsankündigung an Juda 2, 4, 5 und die Heilsankündigung 9, 11—15 beanstandet.

Aber die Bestreitung der **Echtheit** des ersten Abschnittes ist nicht so sicher fundamentiert, wie man meistens annimmt. Als Grund für sie wird angeführt, daß hier nicht wie in den sonstigen Drohungen gegen die Völker konkrete Sünden namhaft gemacht, sondern in allgemeinen deuteronomischen Phrasen getadelt werde. Indes wie Israel 2, 6ff. anders behandelt wird als die umwohnenden Völker, so wäre das ja auch bei der exzeptionellen Stellung Judas gegenüber diesen nicht zu verwundern, und, was die sog. deuteronomischen Phrasen anbetrifft, so wird man angesichts von Stellen wie 2. M. 18, 16; Hos. 4, 6; 8, 12; Jes. 5, 24 nicht leugnen können, daß dieselben schon in den Tagen des Amos möglich waren. Gedanke wie Sprache von V. 4 sind überhaupt nicht spezifisch deuteronomisch, sondern elohistisch vgl. Jos. 24, 2ff.; von dieser Quelle ist der Prophet aber auch sonst beeinflußt (vgl. PROCKSCH a. a. O. S. 256f.); auch könnten die *Lügen* wie oft später für ursprüngliche *Götter* eingesetzt sein. Trotzdem kann nicht geleugnet werden, daß der Maßstab, den Amos hier anlegt, ihm sonst fremd ist und daß sich der Spruch mit der Erwartung des Amos von der Zukunft Judas in 9, 11—15 stark stößt. In der Tat wird also vor Israel, das Juda hier mit in sich begreift, nur 6 Völkern der Untergang verkündet sein.

Haltlos aber ist die Beanstandung des verheißenden Schlusses des Buches. Selbstverständlich kann Amos denselben nicht unmittelbar hinter 9, 1—4 gesprochen haben, aber alle Bedenken schwinden, sobald man sich klar macht, daß er einmal unmittelbar an 7, 10—17 anschloß, m. a. W., daß es sich in ihm um Fortsetzung der Gerichtsverkündung an Amazja handelt. Die glänzende Zukunft Judas bedeutet für diesen wie für Israel ein vernichtendes Urteil, eine Replik auf die verachtende Beurteilung Judas in 7, 12. Das *Du* am Schlusse von 9, 15 bezieht sich also auf Amazja. Daß Amos sehr wohl bei dem politischen Übergewicht des Nordreiches von der *fallenden Hütte Davids*, d. i. das zerfallene Davidsreich, reden und die Ära Davids als *Tage der Vorzeit* bezeichnen konnte, ist gewiß. So wenig wie sich 3, 1f. und 9, 7 ausschließen, so wenig bricht Amos durch diese Verheißung seinen Bußreden die Spitze ab. Mit der Möglichkeit der Rettung eines Teiles Israels hat er auch 3, 12; 5, 2, 6, 14, 15 gerechnet, und das hier Verheißene ist nicht geistige Neuschöpfung des Amos, sondern Herübernahme aus der alten Heilseschatologie, die aber durch die vorangegangene Gerichtspredigt sittlich geläutert ist vgl. 5, 18; 1. M. 49, 10ff.: 4. M. 24, 5ff. Der Mangel unmittelbarer ethischer Motivierung des Heiles Judas hat seine Parallele in seiner Ankündigung des Unheilstages Jahwes 5, 18, das Faszinose in seiner Gottesvorstellung kommt zum Durchbruch; im übrigen ist David für ihn der Hirtenkönig der guten alten Zeit. Positiv spricht für die Echtheit V. 12: im Exile wäre das Reich der Zukunft nicht auf die Grenzen des einstigen davidischen beschränkt, sondern auf alle Völker ausgedehnt. Vgl. ZEAT S. 65ff. und BAUMGARTNER a. a. O.; H. SCHMIDT S. 103ff.; KÖHLER S. 32; BUDDE z. St.

Auch 5, 26 ist kein späterer Einschub, sondern ein Späterer hat hier in Anlehnung an 2. Kön. 17, 30f. die samaritanischen Götter *Sakkut* und *Kewan* = (*Nergal*) hineingelesen. Er lautete ursprünglich: *Und habt ihr getragen das Zelt eures Königs und das Gestell eures Gottes den ihr euch gemacht habt?* Vgl. 8, 14 u. Ex. 32, 1. Diesem V. folgte 5, 13: *Darum*

wird der Hymnus in jener Zeit verstummen, denn es ist eine Unheilszeit. Endlich ist auch 6, 2 keine Glosse, sondern ein Wort der Magnaten von 6, 1 vgl. SELLIN im Komment.

§ 8. Obadja.

BEKEL *Ein vorexil. Orakel über Edom* ThStKr 1880 S. 315—343. CANNON *Israel and Edom. The oracle of Obadjah Theology* 1927 S. 129—40; 191—200; RUDOLPH *Obadja* ZAW 1931 S. 222—31.

Wie es zunächst scheint, zerfällt das Büchlein des Obadja, über dessen Zeit uns in der Überschrift nichts gesagt wird, in 2 Teile, 1—14, 15—21. Der erste handelt von dem über Edom kommenden Gerichte, weil es sich mit Wort und Tat gegen Juda überhoben hat, der zweite von dem Tage Jahwes, der über alle Völker ergeht, dem nur in V. 18b, 21 eine spezielle Spitze gegen Edom gegeben wird, der im übrigen auf die glänzende Restitution Israels und den Antritt Jahwes zur Königsherrschaft hinausläuft.

Bei genauerer Betrachtung findet man aber, daß auch der erste Teil sich noch wieder in 2 Hälften gliedert, deren erstere 1—10 das Gericht über Edom eingehend behandelt, als Grund desselben nur kurz den Mord und Frevel an seinem Bruder Jaqob erwähnt, während die zweite 11—14 als diesen Frevel ganz konkret Edoms Benehmen bei der Zerstörung Jerusalems bezeichnet und von ihr mit einem 9maligen *An dem Tag* handelt. Diese beiden Hälften können, müssen aber nicht zu verschiedener Zeit entstanden sein.

So klein das Büchlein ist, so verwickelt ist die kritische Frage, die sich an dasselbe knüpft. Einen sicheren Ausgangspunkt bildet der Umstand, daß V. 15—21, die übrigens auch noch wieder in sich nicht einheitlich sind (V. 17b, 19, 20 ein zweiter Faden), aus noch späterer, sicher also nachexilischer Zeit stammen.

Aber wie steht es mit 1—10? Die Antwort bestimmt sich zunächst nach dem Verhältnis derselben zu Jer. 49. Dies Kapitel entlehnt offenbar aus Ob. 1—10, vgl. bes. 49, 16 mit Ob. 3, 4. Daraus würde nun ohne weiteres vorexilische Entstehung von Ob. 1—10 folgen, wenn nicht neuerdings, besonders durch GIESEBRECHT bewiesen wäre, daß in jenem Kapitel gar nicht die ganze Edomweissagung, sondern nur der Kern derselben, etwa V. 7—11, 13, von Jeremia stamme. Nun finden sich die Verwandtschaften aber fast alle erst in 49, 14 ff., diese sind mithin erst Nachträge zu Jeremia aus Obadja und können für die Entstehung dieses nichts beweisen. Es bleibt aber noch die Verwandtschaft zwischen Ob. 5 und Jer. 49, 9, und daß hier Jeremia den Ob. zitiert, ist unleugbar.

Da nun in der Überarbeitung von Jer. 49 ausschließlich Ob. 1—10, nicht 11—14 berücksichtigt wird, so haben wir Grund anzunehmen, daß jene auch wirklich einmal gesondert bestanden haben und älter als 11—14 sind. Dann aber können sie unmöglich im Hinblick auf das Ereignis von 586 geschrieben sein. Vielmehr werden 1—10 in engerem oder weiterem Anschluß an den Abfall Edoms von Juda unter Jehoram 852 verfaßt sein vgl. 2. Kön. 8, 20—22. Sprache und Stil berühren sich mit dem von Jes. 15;

16. Leider läßt sich absolut nicht feststellen, wer die treulosen Bundesgenossen Edoms V. 7 waren. V. 1 mag von dem Erweiterer herrühren.

Haben wir also in 1 bzw. 2—10 mit hoher Wahrscheinlichkeit eine der ältesten Prophetien vor uns, so ist dieselbe vermutlich im babylonischen Exil oder gleich nach demselben durch 11—14 im Hinblick auf die Zerstörung Jerusalems erweitert und in späterer Zeit, etwa der Maleachis oder Joels, durch Anfügung von 15—21 zu einer kleinen Apokalypse umgearbeitet, in der Edom die sonstige Rolle *Gogs, der Heuschrecken* usw. spielt. Im Gegensatze hierzu sieht Rudolph in 1—14; 15b und 15a; 16—18 2 selbständige Orakel eines und desselben Heilsspropheten bald nach 586.

§ 9. Jona.

Böhme *Die Komposition des B. Jona* ZAW 1887 S. 224 ff.; H. Schmidt *Absicht u. Entstehzeit d. B. J.* ThStKr 1906 S. 180 ff.; derselbe *Jona, Eine Unters. z. vergl. Religgesch.* 1907; Döller *Das Buch Jona* 1912.

Das Buch Jona unterscheidet sich scharf von allen sonstigen im Prophetenkanon: es will überhaupt von keinem Propheten herrühren, sondern nur von einem solchen erzählen, und zwar, wie genügend deutlich hervortritt, zu Lehrzwecken, vgl. 3, 7; 4, 2 usw. Das aber, was es lehren will, sagt 4, 11 ganz deutlich: Gottes Erbarmen ist nicht an Judas Grenzen gebunden, es kennt keine Schranken, sondern gilt allen Menschen wie Tieren.

Macht schon diese Tendenz die Entstehung des Büchleins in der jetzigen Form nach Deuterojesaja wahrscheinlich, so bestätigt das 3, 3: Ninive gehört der grauen Vergangenheit an und ist bereits von Sagen umsponnen. Und vollends verlangt die Sprache zwingend das 5., wenn nicht 4. Jahrh. als Zeit der Niederschrift, vgl. nur die Aramaismen in 1, 4, 5, 6, 12; 2, 1; 3, 7 usw.

Aber der behandelte Stoff hat eine lange Geschichte gehabt, er ist Jahrhunderte älter. Der Held der Erzählung ist eine geschichtliche Persönlichkeit, er hat unter Jerobeam II, kurz vor Amos gelebt 2. Kön. 14, 25. Sogar seine Mission nach Ninive kann wie die Elisas nach Damaskus historisch sein, und merkwürdigerweise hören wir, worauf zuerst Winckler aufmerksam gemacht hat, gerade unter dem assyrischen Zeitgenossen jenes, Ramannirari III, von einer monotheisierenden Reform in Ninive. Aber dieser geschichtliche Kern ist einerseits in Parallele zu der Erzählung von Elia unter dem Ginsterstrauche 1. Kön. 19 legendarisch ausgestaltet, andererseits in Verbindung gesetzt mit einem auf mythologischer Grundlage ruhenden Märchen, das sich bei sehr vielen Völkern der Erde, Indern, Ägyptern usw. findet.

Böhme hat versucht, das Buch in 2 Quellen zu zerlegen, doch ist der Versuch als mißlungen zu betrachten. Lediglich 4, 5 ist von seiner ursprünglichen Stelle hinter 3,4 verschoben. Das zunächst überwiegend gebrauchte *Jahwe* ist später vielfach durch *Elohim* ersetzt, in 4, 6 aber

neben diesem stehen geblieben. In der Hauptsache ist die Schrift durchaus einheitlich; nur der Lobpsalm Jonas, den er im Innern des Fisches gebetet haben soll 2, 3—10, der aber nach V. 6 und 7 von einem Fische gar nichts weiß, sondern von einer Rettung aus den Wassern der Trübsal bzw. dem Rachen der Tehom vgl. Ps. 18, 5 f. singt, ist später eingeschoben. Daß das Büchlein aus dem 2. Chron. 24, 27 erwähnten Midrasch des Buches der Könige zu 2. Kön. 14, 25—27 entnommen sei, wie Budde aus dem *Wajehi* und der mangelnden Angabe der Heimat Jonas 1, 1 geschlossen hat, ist bei der ganzen Tendenz desselben wenig wahrscheinlich, vgl. zu jenem Ezech. 1, 1; 1. Sam. 1, 1 usw. Noch unwahrscheinlicher freilich ist die Annahme Schmidts, die Schrift stamme aus der letzten Zeit vor dem babylonischen Exil und Ninive sei Deckname für Jerusalem.

Das Büchlein ist durch seine universalistische, der nachexilischen Exklusivität entgegenwirkende Tendenz, durch die Proklamierung der Missionspflicht, die wir nur hier im A. T. finden, und durch seinen kindlichen Glauben an den Vater und Erbarmer über Mensch und Tier eine der köstlichsten Perlen der jüdischen Literatur, von wahrhaft prophetischem Geiste durchweht und verdient um seines Kernes willen durchaus den Platz unter den prophetischen Schriften, den ihm die Sammler des Kanons zugewiesen haben, nicht, wie man sagt, um die Zwölfzahl voll zu machen — sie hätten ja nur Sach. 9 ff. abzutrennen brauchen —, sondern weil sie *seines Geistes einen Hauch* verspürten.

§ 10. Micha.

Stade ZAW 1881 S. 161 ff.; 1883 S. 1 ff.; 1884 S. 291 ff.; Nowack ZAW 1884 S. 277 ff.; Ryssel *Untersuchungen über die Textgestalt u. d. Echtheit d. B. Micha* 1887; Budde *Das Rätsel von Micha* 1. ZAW 1917/18 S. 77 ff.; ders. *Micha* 2 u. 3 ZAW 1919/20 S. 2—22; Bruno *Micha und der Herrscher aus der Vorzeit* 1923; Gunkel *Der Micha-Schluß* Zeitschr. f. Semitistik 1923 S. 145 ff.; Budde *Verf. u. Stelle von Micha* 4, 1—4 ZDMG 1927 S. 152—58.

Nach 1, 1 stammte Micha aus Moreschet und wirkte unter den Königen Jotam, Ahaṣ und Hiṣqia, war also ein Zeitgenosse Jesajas. Diese Nachricht wird bestätigt durch Jer. 26, 18, wo die Zeitgenossen Jeremias sein Wort 3, 12 zitieren und sagen, daß er in den Tagen Hiṣqias prophezeit hätte. Das erste Kapitel seines Buches muß sowohl wegen V. 1 b wie wegen V. 5 ff. sicher aus der Zeit vor 722 stammen; das zweite und dritte sind nicht sicher zu datieren, der letzte Spruch 3, 9—12 stammt aber wegen Jer. 26, 18 aus der Regierungszeit Hiṣqias; 3, 11 und 12 würden am verständlichsten nach der von diesem vorgenommenen Kultuszentralisation. Über die Persönlichkeit Michas, die nur 3, 1, 8 und 7, 7 hervortritt, wissen wir zunächst nichts weiter, als daß er offenbar ein einfacher Mann vom Lande war, der die Wurzel des Übels in den großen Städten Samarien, Jerusalem (1, 5 b;

3, 10; 6, 9) und Lachisch 1, 13 sah, dessen Zorn vor allem den hohen Herrn galt. Aus 2, 12f; 4, 8—5, 5 werden wir aber noch weiter erschließen können, daß er im J. 701 mit der Landbevölkerung nach Jerusalem geflüchtet ist und dort als einer der *Urbi*, von denen Sanherib in seiner Inschrift erzählt, im Gegensatz zu Jesaja für den Gedanken eingetreten ist, daß die Hauptstadt sich nicht auf die Dauer halten könne. Seine Bußreden gegen die Reichen, Richter und Propheten sind vom tiefsten sittlichen Ernste getragen, in ihm lebt Amos gewissermaßen wieder auf.

Das Buch, welches in den letzten Jahrzehnten Gegenstand tief einschneidender kritischer Arbeit war, zerfällt in 4 Teile: 1. Buß- und Gerichtssprüche 1—3; 2. eschatologische Sprüche 4 und 5; 3. Bußreden verbunden mit einer Klage des Propheten über die Verderbtheit seines Volkes 6, 1—7, 7; 4. Gebet und Heilsankündigung 7, 8—20. Von diesen ist nicht nur 1., sondern auch 2. von dem Zeitgenossen Jesajas herzuleiten, 3. gehört vielleicht der Ära des Ahaṣ an, kann aber ebenfalls von Micha stammen; 4. gehört der nachexilischen Zeit an.

1. Die Echtheit von 1—3 ist so gut wie allgemein anerkannt. Charakteristisch ist, daß M. sein Publikum als *Jaqob* und *Israel* anredet vgl. 2, 9; 3, 1, 8, 9, auch 2, 12; 5, 7; 6, 2, doch wohl eine Folge des Zusammenbruches des Nordreiches, dessen Erbe Juda antreten wollte. Die Anfechtung der Wortspiele 1, 9—16 durch MARTI u. a. ist unbegründet, ein Späterer hätte gewiß geläufigere Städte genannt als die stellenweise ganz obskuren, und auf die *Wagenstadt* Lachisch 1, 13, die durch die Ausgrabung des dortigen Marstalles überraschend bestätigt ist, wäre ein nachexilischer Glossator am wenigsten verfallen (vgl. auch V. 14b!). 1, 9 allein kann doch auch unmöglich das Klagelied sein, das 1, 8 angekündigt wird. Häufiger bestritten werden 2, 12, 13. Diese können allerdings nicht Worte der 2, 11 erwähnten Lügenpropheten sein, denn sie enthalten etwas ganz anderes als Ankündigung von Wein und Rauschtrank, sie können auch überhaupt nicht von Hause aus an dieser Stelle gestanden haben, denn sie stören den Zusammenhang zwischen 2, 11 und 3, 1ff. unerträglich. Aber ebenso unrichtig ist, daß sie das Exil voraussetzen. V. 12 bezieht sich nicht auf Gesamtisrael, sondern auf das Juda nach 722 vgl. 3, 9 und nicht auf das Exil, denn ein Sammeln Israels in dies ist ein Unding, und V. 13 redet ganz offenkundig von einem Ausbrechen aus Jerusalem, in dem sich das bekämpfte Juda hat sammeln müssen vgl. Jes. 22, 2. Die beiden Verse gehören also mit 4, 6f. zusammen und sind von dort hierher verschlagen, sie führen uns mitten in die Belagerung von 701 hinein und zeigen, wie Micha die Rettung in einem Verlasen der Stadt unter Jahwes Führung erblickt hat; wollte schon jemand eine Verheißung interpolieren, so hätte er sicher nicht den Platz hinter den Lügenpropheten gewählt.

2. Ganz umstritten sind die eschatologischen C. 4 u. 5. WELLHAUSEN NOWACK, GIESEBRECHT u. a. erkennen in diesen nur einen kleinen michanischen Kern an: 4, 9, 10, 14; 5, 9—13, andere, STADE, CORNILL, MARTI usw. streichen auch diesen und unterscheiden 2 unechte Schichten, eine ältere: 4, 1—4; 4, 11—5, 3; 5, 6—14 und eine jüngere: 4, 5—10; 5, 4, 5. Aber unter allen von ihnen erbrachten Argumenten ist ein einziges

wirklich beweiskräftig, die Erwähnung des babylonischen Exils 4, 10b. Doch gerade in diesem ist sicher eine späte Glosse zu sehen, die das *Hinausziehn aufs Feld* 10a falsch vom Exil verstanden hat, denn das *dort wirst du errettet* weist nicht auf *Babel*, sondern auf das *Feld* hin; abermals erwartet der Verf. wie in 2, 11f. die Rettung auf dem Lande nach einem Ausbruche.

Andrerseits treten die Zeitverhältnisse des Schreibers ganz deutlich hervor in 4, 8; 4, 9, 10a, 14; 5, 2, 4. Danach hat Juda einen König, daran läßt sich nicht rütteln, und dieser König ist nach 4, 14 nicht Gott, sondern ein irdischer, der aber entehrt wird. Gegenwärtig ist das Volk in seiner Stadt zusammengedrängt, belagert, und die Völkerscharen (nach 5, 4 Assur) sammeln sich um dieselbe. Aber das soll gerade der Anfang der Heilszeit werden 4, 6, 7. Juda wird ausbrechen 2, 13; 4, 10a, die Völkerwelt wird vor den Mauern Jerusalems jämmerlich zuschanden 4, 12f.; 5, 7f. Die Herrschaft Judas 4, 8; 5, 6, die zugleich Jahweherrschaft 4, 1—7 und Heilandsherrschaft 5, 1—5 ist, wird beginnen. Zu allen diesen Gedanken finden wir gerade bei Jesaja die Parallelen vgl. bes. 29, 1—10. Aber besonders ein Punkt setzt erst das Siegel unter die Echtheit: nicht mehr Jerusalem wird die Herrschaft behalten, sondern sie wird nach 4, 8 an Migdal Eder übergehn, d. i. die Zitadelle bei Bethlehem, und nach 5, 1ff. wird der Zukunftsherrscher, der wiederkehrende David, aus dem Hause Ephrat (in Bethlehem) kommen. Das entspricht so vollständig den Grundanschauungen Michas, daß jeder Gedanke an eine spätere Interpolation schwinden muß. Auch in 5, 9—13 ist die nachexilische Zeit im allgemeinen durch die *Rosse*, *Wagen* und *Burgen* V. 5f., und speziell die makkabäische, für die wieder Marti eintritt, durch die *Zaubermittel*, *Ascheren* usw. V. 11 und 13 ausgeschlossen, wir spüren hier die Wirkungen der Reform Hiskias.

Wir haben es hier also mit einem Dokumente vorexilischer Heilseschatologie zu tun. Sie zeigt uns, wie Micha die Gefahr des J 701 in eschatologischem Lichte betrachtet hat. Er beginnt 4, 1ff. mit einem Worte seines größeren Zeitgenossen, das auf ihn tief eingewirkt hat, das von der Zeit nach der Katastrophe Jerusalems handelt und das er um einen für ihn, den Mann vom Lande, charakteristischen Zug bereichert 4, 4, und zeigt, wie er genau wie Jesaja, wie Amos und Hosea hinter allem Gericht der nächsten Zukunft die Heilszeit, die neue Ära erwartet hat. 5, 14 ist eine Glosse, die wohl zeigt, daß hier einmal ein Buchschluß war. (Vgl. auch Gressmann *Eschatologie* S. 178; Stärk *D. assyr. Weltreich* S. 132ff.; Schmidt SchAT S. 145ff. u. Sellin *Geschichte* I S. 273f.; 314f.) Die Meinung Buddes 4, 1—4 hätten urspr. hinter Joel 4 gestanden, ist ganz unmöglich. Dort sind die Heidenvölker ja restlos vernichtet.

3. Wiederum zwei Gerichtsreden und eine Wehklage enthalten 6, 1 bis 7, 7. An die Spitze gestellt ist die rechtliche Auseinandersetzung zwischen Gott und seinem Volke, in der dieses Hekatomben, Menschenopfer usw. anbietet, Gott aber Recht, Liebe und Demut verlangt, einer der grandiosesten Abschnitte des A. T., vor dem alle sonstige altorientalische Religion zu einem Nichts zusammenschrumpft. Der Abschnitt setzt offenbar eine andere Zeit voraus als 1—3 und 4; 5; es sind auch andere Sünden, die hier wie in den beiden folgenden Stücken die Merkmale der Zeit ausmachen s. 6, 10f., 16; 7, 5f. Und auch sprachliche Verschiedenheiten liegen vor. Daher hat schon Ewald diesen Abschnitt dem Micha abgesprochen und einem Anonymus in Manasses Tagen zugeschrieben (vgl. 6, 6 mit 2. Kön. 21, 3, 6, 11, 15). Es ist allerdings durchaus nicht ausgeschlossen, daß Micha auch noch Manasses Regierung erlebt hat. Aber einmal spricht

1, 1 dagegen, der von Manasse nichts sagt, und zweitens bleibt es nach Analogie des Jesaja-, Amos-, Hosea-, Ezechielbuches das Wahrscheinlichste, daß auch das Michabuch ursprünglich mit den eschatologischen Kapiteln schloß vgl. auch 5, 14. Freilich vermißt man in dem Abschnitte auch wieder manches, was man gerade unter Manasse erwarten würde (z. B. Polemik gegen Götzendienst). Daher wird man auch die Möglichkeit michanischer Entstehung unter Jotam oder Ahas sehr ernst im Auge behalten müssen (6, 1 wäre ein volltönender Anfang wie Jes. 1, 1, für die Zeit des Ahas jetzt auch SCHMIDT a. a. O. S. 141, 145). Die Klage des Propheten 7, 1 ff. findet nicht mit V. 6, sondern V. 7 ihren Abschluß vgl. Jes. 8, 17 u. DUHM z. d. St.

Neuerdings hat man versucht, auch diesen Abschnitt in die nachexilische Zeit zu versetzen wegen der Anrede an den *Menschen* 6, 8 und einiger seltener Worte (so MARTI). Indes die Schilderung der Volkszustände sowohl (wo haben wir denn in nachexilischer Zeit Menschenopfer in Jerusalem? Vgl. auch Am. 8, 5; Jer. 5, 6, 9), wie die Ankündigung des Gerichtstages 6, 13 ff.; 7, 4, wie die Bezugnahme auf die *Satzungen Omris* 6, 16 (vgl. 1. Kön. 21), ein ganz und gar undeuteronomischer Ausdruck, sprechen gegen diese Annahme.

4. Während zunächst STADE in 7, 8—20 zwei ineinander geflochtene Psalmen fand, die von Zions Erlösung handelten, von denen der eine von Gott in der 3. Person spreche, der andere (7, 14—18 a, 19 b, 20) ihn direkt anrede (vgl. ZAW 1903 S. 168), zerlegten DUHM und ich den Abschnitt in 3 Lieder, ein Rachelied V. 8—10, eine Prophetie 11—13 und ein Gebet 14—20. Aber noch richtiger hat GUNKEL das Ganze als eine zusammenhängende Komposition, eine prophetische Liturgie wie Jes. 33 aufgefaßt, für einen der Trauertage Jerusalems gedichtet. Überall ist vorausgesetzt, daß das Gericht bereits vollzogen ist, Jerusalems Mauern sind zerstört V. 11, das Volk ist zerstreut V. 12 ff. Die *Feindin* ist wie Jes. 47, 1, 5; Ps. 137, 8 usw. das personifizierte Weltreich; *Assur* und *Ägypten* steht nach V. 12 b ganz allgemein für Nord und Süd.

Diese Liturgie dürfte aus der ersten nachexilischen Zeit stammen. MARTIS Makkabäerhypothese ist hier genau so unbegründet wie überall. Wahrscheinlich ist der Abschnitt angehängt, um nun auch diesem erweiterten bzw. umgestalteten Michabuche einen verheißenden Abschluß zu geben.

§ 11. Nahum.

BILLERBECK u. A. JEREMIAS *Der Untergang Ninives und die Weissagungsschrift des Nahum*, B. z. A. 1895 S. 87 ff.; GUNKEL ZAW 1893 S. 223 ff.; BICKELL Sitzungsberichte d. Wiener A. d. W. 1884 V; ARNOLD ZAW 1901 S. 225 ff.; KLEINERT *Nahum und der Fall Ninives* ThStKr 1910 S. 501 ff.; GADD *The fall of Niniveh* 1923; LEWY *Forschungen zur alten Geschichte Vorderasiens* 1925; HUMBERT *Essai d'analyse de Nah* 1, 9 bis 2, 3 ZAW 1926 S. 266—80.

Über Nahum erfahren wir durch die Überschrift seines Buches lediglich, daß er aus Elqosch stammte, einem Orte, von dem wir nicht einmal wissen, ob er in Galiläa (so HIERONYMUS) oder Judaea (so EPIPHANIUS) oder in der Nähe Ninives (so neuerdings ansprechend LEHMANN-HAUPT *Die Geschichte Judas und Israels im Rahmen der Weltgeschichte* S. 88) lag.

Die Schrift des Nahum haben wir erst in jüngster Zeit richtig verstehen gelernt. Es handelt sich um eine *Liturgie* für das Fest, welches unmittelbar nach dem Falle Ninives in Jerusalem 612 gefeiert wurde. Daraus erklärt sich aufs einfachste, daß in ihr auf die Sünden Judas überhaupt kein Bezug genommen wird. Sie beginnt mit einem Hymnus auf den Rächergott, einem alphabetischen Psalm, den die Gemeinde sang 1, 2—9. Ihm folgt ein Heilsorakel für Juda, das ihm die Befreiung mitteilt 1, 12—14; 2, 1, 3. Daran schließt sich das erste Wehe über Ninive, das dessen Untergang verkündet, dessen Kopf versehentlich in jenes Orakel hineingeraten ist 1, 10, 11; 2, 2, 4—14. Der *Zerschmetterer* in 2, 2 sind der Meder Kyaxares und Nabopolassar von Babylon. In 3, 1—17 folgt das zweite Wehe über Ninive, vielleicht noch wieder zu teilen in das eigentliche Wehe V. 1—7 und ein Spottgedicht V. 8—17. Die Liturgie schließt mit einem kurzen Schlußlied der Festgemeinde 3, 18, 19. In der ganzen Schrift ist vorausgesetzt, daß Ninive bereits zerstört *ist*, aber Jerusalem steht noch unter dem ersten unmittelbaren Eindruck der Freudenbotschaft.

Die bis vor kurzem noch in fast vollständiges Dunkel gehüllte Eroberung Ninives, die man gemeinhin erst in das Jahr 606 verlegte, ist durch die neugefundene Chronik Nabopolassars in das helle Licht der Geschichte gerückt und sicher in das J. 612 gefallen.

Während 2, 2, 4—14; 3, 1—19 keinerlei schwieriges isagogisches Problem darbieten und ihre Echtheit unbestritten ist, hat sich an 1; 2, 1—3 eine sehr lebhafte Debatte geknüpft. Nachdem zunächst Wellhausen darauf aufmerksam gemacht hatte, daß 1, 12, 14; 2, 2, 4ff. Ninive, 1, 13; 2, 1, 3 aber Juda angeredet sei und deswegen in diesen Glossen sah, glaubten (nach dem Vorgange von Frohnmeyer vgl. Delitzsch *Psalmen*[3] 1883 S. 124) Gunkel und Bickell in 1, 1—14; 2, 1, 3 einen alphabetisch gedichteten (eschatologischen) Psalm aus einer späteren Zeit finden zu können. Aber während V. 1—8 ב—ע die Sache stimmt, ließ sich das alphabetische Schema von da nur in der gewaltsamsten Weise wiedergewinnen. Und da außerdem 2, 2 unmöglich der Kopf des eigentlichen Orakels sein kann, so haben für diesen Nowack, Marti, Arnold aus 1 auch noch V. 11 und 14 bzw. auch 9 und 10 hinzugenommen. Die Frage ist eine sehr verwickelte. Ihre Lösung hat Humbert in glücklicher Weise begonnen, indem er fand, daß die rhetorische Frage in V. 9 anzeigt, daß hier der Hymnus sein Ende findet. V. b faßt noch einmal das Thema des ganzen zusammen. Die weitere Analyse hat in der oben angegebenen Weise zu erfolgen. Ich l. in V. 10 für *ki ad — hoj ir: weh über die Stadt des Dornendickichts, das voll ist von Löwen* vgl. 2, 12 ff. Irgendein Grund, an der Echtheit des Psalms 1, 1—9 zu zweifeln, liegt nicht vor: alphabetische Dichtung finden wir ja sicher schon wenige Jahrzehnte später (Klagelieder usw.), übrigens haben auch die Assyrer sie bereits gekannt.

Besonders C. 2 und 3 sind von einzigartiger poetischer Schönheit. Sobald man aber C. 1, 2 und 3 richtig eschatologisch deutet (Jahwe selbst ficht den Zweikampf aus vgl. 2, 14; 3, 5), gewinnt das Buch auch einen ungleich höheren religiösen Wert, als man

ihm jetzt gewöhnlich zuerkennt: es ist nicht etwa nur ein Produkt nationalen Hasses oder auch berechtigten Rachegefühles, sondern ein Hymnus auf die in der Geschichte sich schließlich unerbittlich durchsetzende göttlich-sittliche Nemesis, dargestellt in den Farben des uralten Bildes vom Götterkampfe (vgl. das babyl. Schöpfungsepos).

§ 12. Habaquq.

Stade ZAW 1884 S. 154 ff.; Budde ThStKr 1893 S. 383 ff.; Rothstein ThStKr 1894 S. 51 ff.; Peiser *Der Prophet Hab.* 1903; Duhm *Das Buch Hab.* 1906; Caspari *Die Chaldäer bei Habaquq* NKZ 1907 S. 156 ff.; Nicolardot *La composition du livre d'Habacuc* 1908; Torrey *Alexander the Great in the O. T.* Martifestschrift S. 281 ff.; Cannon *The integrity of Hab.* c. 1; 2. ZAW 1925 S. 62—90.

Über die Persönlichkeit des Habaquq erfahren wir auch nicht das geringste, nicht einmal der Name steht fest (vgl. LXX Αμβακουμ). Alles was wir über ihn aussagen können, folgt aus der Stellung, welche wir seiner Schrift anweisen.

Dieselbe bietet folgendes Problem dar: 1, 5—11 findet man die Ankündigung des Auftretens der Chaldäer als göttlicher Zuchtrute, und von V. 12 ff. an wird das Gericht herabgerufen über einen *Frevler*, über den in C. 2 ein fünffaches Wehe gerufen wird und in dem man bei erstem, flüchtigem Blicke auch den Chaldäer sehen möchte, so daß das Buch sich selbst widerspräche. Man hat das Problem in der verschiedensten Weise zu lösen versucht. Entweder man hat 1, 5—11 als von einem andern ein wenig späteren Propheten (um 610) gesprochen angesehen (so Wellhausen, Nowack u. a.), oder man hat 2, 9—20 wie 3 Habaquq abgesprochen und jene (trotz 2, 16!) auf einen nachexilischen jüdischen Magnaten bezogen (Stade, Schwally u. a.); man hat in dem Verf. sogar einen judäischen Prinzen gesehen, der als Gefangener in Ninive die Eroberung dieser Stadt durch die Babylonier erlebt habe (Peiser) oder mit Marti in 1, 2—4, 12 a, 13; 2, 1—4 wie C. 3 Psalmen aus der Makkabäerzeit gewittert: 7 ganze Verse bleiben dann noch für Habaquq übrig.

Auf die denkbar einfachste Weise scheint die genannte Schwierigkeit beseitigt zu sein, wenn man mit Budde 1, 5—11 hinter 2, 4 stellt. (Ähnlich Rothstein, bezieht jene aber künstlicher auf Jojaqims Regiment, später zu einem Orakel auf Babel umgearbeitet.) Dann verläuft zunächst alles auf glatteste, und in vollem Umfange wären zunächst die beiden ersten Kapitel dem Habaquq zu belassen: der *Ruchlose*, über den er 1, 1—4, 12—17 klagt und über den er das Wehe 2, 6 ff. ruft, ist der Assyrer, die gottgesandte Zuchtrute für diesen aber wird der Babylonier sein, das wäre der Inhalt der Offenbarung, die Habaquq 2, 3 f. erhalten hätte. Diese Auffassung wäre bald infolge der geschichtlichen Führung anstößig geworden und daher durch die Umstellung verwischt. Zwischen 620 — die deuteronomische Reform macht sich in dem Gebrauche von *Gerecht* und *Gottlos* bemerkbar — und 606 müßte das Büchlein geschrieben sein.

Kein Zweifel also, daß die erste große Schwierigkeit durch die Hypothese Buddes elegant gehoben wird. Nun aber erheben sich auch gegen sie 3 schwere Bedenken: 1. Eine solche Umstellung ist immer nur ein ultimum refugium. 2. C. 3 wird bei dieser Datierung dem Verfasser von

1 und 2 abgesprochen, und doch ist die sprachliche Verwandtschaft offenkundig: 3, 2 und 16 knüpfen an 2, 2 an, *gottlos* 3, 13 hat genau dieselbe Bedeutung wie 1, 4, 13; 2, 4. 3. 2, 4 und 2, 5 werden bei dieser Hypothese voneinander losgerissen, und doch gehören sie, was freilich auch sonst nicht erkannt ist, aufs engste zusammen, jener bildet die Prämisse zu diesem (wie stets vor dem *aph ki*). Diese Schwierigkeiten verschwinden aber sämtlich, sobald man mit DUHM in dem Volke von 1, 5—11 die Makedonen Alexanders d. G. sieht und die Wehrufe von 2, 6ff., die gut auf diesen Welteroberer, Städtebauer und Gelageveranstalter passen wie 3, 13bff. sich geradezu persönlich auf ihn zuspitzen läßt. Der *Gesalbte* von 3, 13 wäre dann der Hohepriester vgl. Dan. 9, 26 usw. Die überraschende Verwandtschaft der Schilderung des neu auftauchenden Feindes in 1, 5—11 mit der Alexanders in 1 Macc. 1, 1ff. sowie in Dan. 7, 23 scheinen diese Annahme geradezu aufzudrängen.

Es ist daher nicht zu verwundern, daß diese Hypothese mancherlei Zustimmung gefunden hat (vgl. PROCKSCH, TORREY, NOWACK, ich selbst in 4. Aufl.). Aber sie leidet an einer Achillesferse, an der sie zu Falle kommen muß: es ist das einmütig bezeugte *Kasdim* in 1, 6, welches mit DUHM einfach in *Kittim* zu ändern gewaltsam bleibt. Und einfach überzeugend ist von CANNON bewiesen, wie alle anderen für die griechische Ära erbrachten Argumente vor dieser brutalen Tatsache als Scheinargumente zusammenstürzen. Freilich ist es auch diesem noch nicht gelungen, das oben dargelegte literarische Problem der Schrift befriedigend zu lösen.

Es löst sich aber aufs einfachste, sobald man erkannt hat, daß es sich in 1, 5ff überhaupt um keine Zukunftsankündigung, sondern um Schilderung von Gegenwärtigem handelt, daß auch in dieser Schrift eine prophetische Liturgie vorliegt, bestimmt für einen Bettag der Gemeinde zur Zeit der Chaldäernot, ob unter Jojaqim oder Zedeqia, ist nicht bestimmt zu sagen. 1, 2—4 ist das erste Klagelied der Gemeinde über die Unterdrückung, die sie erleidet. 1, 5—11 antwortet ihr Gott, daß er die Chaldäer als Geißel für die ganze Völkerwelt bestellt hat, und schildert die stürmische Welteroberung durch sie. 1, 12—17 hält ihm der Prophet im Namen der Gemeinde vor, daß er doch nicht die Gerechten durch die Gottlosen verschlingen lassen könnte. 2, 1—5 folgt das zweite göttliche Orakel: Der Gerechte wird am Leben bleiben, der aufgeblasene Gottlose aber, der Chaldäer, wird zu Falle kommen. Daraufhin stimmt der Prophet in 2, 6—20 ein fünffaches Wehe über diesen an. Und in 3, 2—15 schildert er die gewaltige Vision von dem siegreichen Zweikampfe Jahwes mit dem Feinde, die er gehabt hat. 3, 16—19 singt die Gemeinde ein Schlußlied: trotz alles gegenwärtigen Elends ist sie nun ihrer künftigen Rettung gewiß. So und nur so ist das Büchlein ein einheitliches, in dem sich nur ganz verschwindende Glossen (2, 6, 14, 18) finden.

Die Schrift hat dadurch, daß ihr Verfasser ein Fortsetzer des zentralen jesajanischen Gedankens und ein Wegbereiter des Apostels Paulus war vgl. 2, 4, obwohl er, ein Kind seiner Zeit, das Wort *der Gerechte* in tiefem Unterschiede von diesen beiden auf das jüdische Volk bezogen hat, eine große und bleibende religionsgeschichtliche Bedeutung gewonnen, auch er tritt bereits wie Nahum als ein Anwalt des unterdrückten Rechts auf der ganzen Erde auf 2, 7ff.

§ 13. Zefanja.

Schwally ZAW 1890 S. 165 ff.; Budde ThStKr 1893 S. 393 ff.; D. H. Müller WZKM 1905 S. 263 ff.; Cornill *Die Prophetie Zephanjas* ThStK 1916 S. 297 ff.

Vielleicht unter dem Eindrucke des um 630 Westasien erschütternden Skytensturmes (historisch fest steht dieser allerdings nicht vgl. Lewy a. a. O. S. 51 f.) aber nach 1, 5 ff. noch vor der Reform des in V. 1 genannten Josia 622 wirkte Zefanja. Das Gegenteil kann aus dem textlich unsicheren *Rest des Baal* (LXX liest *Name*) nicht gefolgert werden, denn jenes bedeutet *Baal bis auf den letzten Rest* vgl. Jes. 14, 22.

Es fällt in der Überschrift auf, daß uns seine Genealogie angegeben wird; dieselbe wird durch 4 Generationen hindurchgeführt und endet mit einem Hiṣqia. Da ein vernünftiger Grund für diese merkwürdige Angabe zunächst nur zu existieren scheint, wenn dieser Hiṣqia der bekannte judäische König war, so sieht man meistens in Zefanja einen Propheten aus fürstlichem Geblüte. Aber angesichts 2. Kön. 21, 1 ergeben sich chronologische Schwierigkeiten, mindestens müßte Amarja ein beträchtlich älterer Bruder Manasses gewesen sein. Und merkwürdig bliebe es, daß Hiṣqias Königswürde nicht erwähnt ist. Vermutlich werden daher die 3 jahwehaltigen Namen genannt sein, um darüber zu beruhigen, daß Zefanja trotz seines Vaters *Kuschi* = Äthiopier der Forderung von Deut. 23, 8 f. entsprochen habe vgl. Jer. 36, 14. Das Thema seines Buches ist: der Tag Jahwes. Zefanja ist der Anwalt der Proletarier und erwartet eine neue Gemeinde mit einheitlichem Kult auf dem Zion aus den Armen und Geringen des Landes 2, 1–3; 3, 9–13. Er ist der Wegbahner des Deuteronomiums.

Auch an diesem Buche ist lange (besonders durch Stade, Schwally, aber auch Budde) eine übertriebene Kritik geübt. Man hat von 2, 4 an alles dem Propheten absprechen wollen, also sowohl die Drohweissagungen über die Völker wie die Heilsverheißungen. Aber C. 2 ist schon durch 1, 2, 3 vorbereitet, und mit Recht hat Cornill gesagt, daß 2, 13, 14a gerade, weil später nicht so erfüllt, vor 612 fallen müssen. Nur 2, 8–11 verraten durch die Erwähnung der Schmähungen, mit denen Moab und Ammon Israel geschmäht, und vollends durch das *der Rest meines Volkes wird sie plündern* eine andere, die nachexilische Zeit; auch das Metrum verrät ihre andersartige Herkunft.

Aber auch an der Echtheit von 3, 1–13 ist unbedingt festzuhalten; Daß V. 1–4 schon von Ezech. 22, 25–29 vorausgesetzt sind, hat D. H. Müller bewiesen. Und überzeugend hat Cornill dargetan, daß nach V. 5–7 die Katastrophe von Megiddo 609, geschweige die des J. 586 noch nicht erlebt sein kann, daß in diesem Kapitel trotz des ersten gegenteiligen Scheines dieselben Verhältnisse in Jerusalem wie in C. 1

vorausgesetzt sind. Die Schwierigkeit, die V. 8 und 9 darbieten, hebt er, indem er mit LXX in V. 8 *chakki* liest, V. b α u. γ streicht und in V. 9 mit GRÄTZ *mein Volk* für die *Völker* emendiert. Aber über ihn hinausgehend sind auch V. 14—19 dem Z. zu belassen, ihre Ankündigung des neuen Königtums Jahwes auf dem Zion bildet erst die Spitze des Ganzen. Nur V. 20 ist Nachtrag.

Das Buch Zefanjas ist von großer Bedeutung für unsere Kenntnis der israelitischen Vorstellungen vom Tage Jahwes. Es beweist, daß derselbe schon in vorexilischer Zeit und wiederum auch schon vor jenem Propheten als eine universale Weltkatastrophe aufgefaßt wurde, von der weder Israel noch die Natur verschont werden, aus der aber ein gerettetes, neues Gottesvolk hervorgehen soll. (Vgl. GRESSMANN *Eschatologie* 136 ff.)

§ 14. Haggai.

SELLIN *Studien zur Entstehungsgesch. d. jüd. Gemeinde* II S. 43 ff. 1901: BUDDE *Zum Text der 3 letzten kl. Proph.* ZAW 1906 S. 1 ff.; ROTHSTEIN *Juden und Samaritaner* 1908.

Die Schrift dieses Propheten ist so genau datiert wie kaum eine andere. Beinahe jedes einzelne der Gottesworte, die an und durch ihn ergangen, ist auf Tag und Monat festgelegt. Er hat im 2. Jahre des Darius d. i. 520 gewirkt; der gegen diesen im ganzen Perserreiche losgebrochene Aufstand wirft seine Reflexe sogar in dieses Büchlein hinein 2, 6 ff., 21 ff. Alle seine Worte drehen sich um zwei Gedanken, nämlich einmal: es ist Zeit, den Tempel zu bauen, und zweitens: die messianische Zeit steht vor der Tür, Serubbabel ist der erwählte Gottesknecht 2, 6, 23. Die Wirksamkeit des Propheten ist auch durch Esra 5, 1; 6, 14 bezeugt.

Das Buch, wie es uns jetzt vorliegt, kann nicht aus der Feder Haggais selbst stammen. Dieses ist vielmehr einem Berichte über seine Tätigkeit bzw. den Tempelbau entnommen, wie man besonders aus den ganz erzählenden Abschnitten 1, 12—15: 2, 10—14 und dem immer wiederkehrenden *durch die Hand des Proph. Haggai* 1, 1, 3; 2, 1 ersieht (so richtig KLOSTERMANN, MARTI, ROTHSTEIN S. 33—41). Dem Berichte werden aber eigene Aufzeichnungen Haggais zugrunde liegen. Besonders ROTHSTEIN hat überzeugend bewiesen, daß 2, 15—19 (vielleicht auch 2, 10—19) hinter den abgerissenen Vers 1, 15 gehören, der von der Grundsteinlegung am 24. 6. (nicht 9.!) handelte, und daß Haggai durch seine Entscheidung in 2, 10—14 den ersten Grund zu dem Ausscheiden der Samaritaner aus der jüdischen Gemeinde gelegt hat.

§ 15. Sacharja.

Vgl. § 14. MARTI *D. Proph. Sach., der Zeitgenosse Serubbabels* 1892; RUBINKAM *The second part of the B. of Zech.* 1892; V. D. FLIER *Sach.* 1—8 ThStKr 1906 S. 30 ff.; STADE *Sach.* 9—14; ZAW 1881 S. 1 ff.; 1882 S. 151 ff., 275 ff.; STÄRK *Untersuchungen über Sach.* 9—14 1891; GRÜTZMACHER *Untersuch. üb. d. Urspr. v. S.* 9—14 1892; ECKARDT *Der Sprachgeb. v. Sach.* 9—14 ZAW 1893 S. 76 ff.; ROTHSTEIN *Die Nacht-*

gesichte des Sacharja 1910; MARTI *Die Zweifel an der prophetischen Sendung Sacharjas* Wellhausenfestschrift S. 279 ff.; KRAELING *The historical situation in Zech* 9, 1—10 (The Americain Journal of Semit. Lang. and Lit. 1924 S. 24 ff.); KITTEL *Geschichte des V. Isr.* III 2 S. 690 ff. SELLIN *Geschichte d. isr.-jüd. V.* II 1931 S. 96—120.

Ṣacharja, nach 1, 1 Sohn Berechjas, Enkel Iddos oder richtiger nach Esr. 5, 1; 6, 14 Sohn Iddos, nach Neh. 12, 4, 16 ein Priester, ist ein Zeitgenosse Haggais und hat Hand in Hand mit ihm gewirkt, wie es aber scheint, noch mehr als dieser in die schwierigen Fragen, die die neuen Verhältnisse für Religion und Verfassung aufwarfen, eingegriffen. Die beiden Grundgedanken sind bei ihm dieselben wie bei Haggai, doch tritt bei ihm noch deutlicher hervor, daß er in Ṣerubbabel den verheißenen Davidsproß gesehen hat 3, 8b; 4, 7, 9, 10, 14; 6, 9—15. Das unter seinem Namen auf uns gekommene Buch besteht aus 2 vollständig verschiedenen Teilen.

1. C. 1—8.

Dieser Teil enthält 1. eine Einleitung 1, 1—6, 2. die Nachtgesichte mit angehängter Erzählung einer symbolischen Handlung, der Krönung Josuas, durch die die unmittelbar bevorstehende Erhöhung Ṣerubbabels zum Messias der durch jenen repräsentierten Gemeinde dargestellt wird 1, 7—6, 15, 3. die Beantwortung einer Anfrage (wahrscheinlich der Landesbevölkerung, l. 7, 2 *betel;* der Abgesandte heißt *Elsarezer Oberbeamter des Königs)* bezüglich Beobachtung der Fasttage 7 und 8. Die Echtheit dieser Kapitel ist unangefochten, und trotz der dreimaligen genauen Datierung 1, 1, 7; 7, 1 ist das Buch nicht etwa erst ein späterer Bericht über den Propheten wie das Haggaibuch, sein Ich tritt überall hervor, auch noch 8, 18.

Aber verfehlt ist die weitverbreitete Anschauung, daß die Schrift keine isagogischen Probleme darbiete. Man wird unterscheiden lernen müssen zwischen den 8 Nachtgesichten, die aus einem Gusse sind, die Sacharja sämtlich am Himmelstore empfängt, und deren Verständnis ihm konsequent durch einen dolmetschenden Engel vermittelt wird 1, 7—15: 2, 1—4; 2, 5—9; 3, 1—9; 4, 1—5, 10b—14; 5, 1—11; 6, 1—8 und den Gottesworten, die zwar auch unmittelbar von Sacharja stammen, die aber erst danach auf freie Räume der Rolle von ihm dazu geschrieben sind. Ein solches sprengt z. B. jetzt das 5. Gesicht, es gehört unmittelbar hinter C. 3. In diesen Worten verraten sich Anfechtungen gegen seine prophetische Legitimation, daher einerseits ein ängstliches Rekurrieren auf die älteren Propheten, andrerseits das immer wiederholte Betonen; *Ihr werdet erkennen, daß Jahwe mich gesandt hat* 2, 12, 13, 15; 4, 9; 6, 15. Diese Gottesworte sind 1, 1—6, 16, 17; 2, 12—17; 4, 6—10a; 6, 9—25; 7: 8. Daß die Nachtgesichte zunächst gesondert veröffentlicht sind, zeigt auch 1, 7. Die Echtheit von 2, 12 (hier lese ich: *ascher kbodo schlachani* d. i. *dessen Majestät mich gesandt hat*) usw., ist von MARTI mit Unrecht angezweifelt, denn 4, 9; 6, 15 führen uns noch in die Zeit des Tempelbaues hinein. Wohl aber ist manches in der Rolle in Unordnung geraten.

1, 5, 6a reißen jetzt pointelos ab und werden durch einen späteren erzählenden Vers 1, 6b fortgesetzt, ihre ursprüngliche Fortsetzung steht aber noch 8, 14f., wo sie nur stören (in 1, 6 lies *etkem* für *abotekem*). Und ebenso reißt das letzte Nachtgesicht in 6, 8 unvollendet ab, sein Schluß ist nach 2, 10f. verschlagen.

Der charakteristische Unterschied des Nachtgesichtes von der Vision ist bis heute nicht sicher festgestellt. Wahrscheinlich ist jenes eine Vision im Aufblick zu dem bestirnten nächtlichen Himmel. Bei C. 4 leuchtet es am meisten ein, aber auch manches andere, bis jetzt Rätselhafte, wie 2, 1 usw. wird sich vielleicht auf diesem Wege noch einmal erklären. (Vgl. auch Jaeger-Hommel in *Die Reformation* 1909 S. 210—13). Die Reihenfolge der Gesichte aber ist durch inneren Gedankenfortschritt (der äußere und innere Aufbau der neuen messianischen Gemeinde) bestimmt. In der immer erst notwendigen Deutung der Gesichte durch den Engel verrät sich ein Nachlassen der mit elementarer Gewalt im Herzen aufsprudelnden göttlichen Offenbarung gegenüber den *früheren* Propheten.

2. C. 9—14,

Daß diese Kapitel nicht von Ṣacharja stammen, ist allmählich vollständig allgemein anerkannt. Vom Tempelbau, von Ṣerubbabel und Josua hören wir in ihnen nichts; Sprache und Ideen sind vollständig andere. Sie w o l l e n aber auch gar nicht von ihm geschrieben sein. Statt der genau fixierten Überschriften Ṣacharjas haben wir hier 9, 1 und 12, 1 das einfache *Ausspruch* bzw. *Ausspruch des Wortes Jahwes.*

Aus welcher Zeit aber stammen diese Kapitel? Es stehen sich in der Hauptsache 2 Ansichten gegenüber: die meisten neueren Kritiker nehmen seit Stade Ursprung in der griechischen Ära, im Diadochenzeitalter oder auch in der Makkabäerzeit (Duhm, Marti u. a.) an. Die älteren hingegen (Kuenen, Dillmann u. a.), aber auch unter den späteren manche (Koenig, Orelli u. a.), treten für vorexilische Entstehung ein. Eine dritte Klasse (z. B. Baudissin, Steuernagel) vermittelt und läßt, wenigstens in der Hauptsache, 9—11 aus der vorexilischen, 12—14 aus der nachexilischen Zeit stammen. Während ich früher 9—11 von einem Zeitgenossen Hoseas bzw. Jesajas, 12 und 13 von einem solchen Jeremias geschrieben sein ließ und in 14 eine nachexilische apokalyptische Erweiterung sah, nehme ich jetzt auch an, daß die ganze Schrift von einem *Apokalyptiker* des 3. oder 2. Jahrh. stammt, der aber unter der Maske eines vorexilischen Propheten schrieb (vgl. Daniel, Henoch usw.).

Das Buch zerfällt in 3 Hauptteile, von denen man jeden wieder in 2 Unterteile gliedern kann: 1. 9, 1—11, 3 das Kommen der Gottesherrschaft, die Sammlung des zerstreuten Israel und die Vernichtung der Weltmacht (in Doppeldreiern gedichtet). a) 9, 1—17, b) 10, 1—11, 3. 2. Zwei symbolische Handlungen des Verfassers (in Prosa, doch in ein poetisches Wehe auslaufend). a) 11, 4—14; b) 11, 15—17; 13, 7—9. 3. Jerusalems Schicksal in der Endzeit (in gehobener Prosa): a) 12, 1—13, 6: b) 14. Diese Partien können nicht gleichzeitig, sie müssen nacheinander veröffentlicht sein. Vielleicht aber sind einzelne kleinere Einheiten in ihnen wie 9, 9 f.; 10, 1 f.; 11, 1—3: 13, 3 f.; 14, 8 f. zunächst auch noch wieder gesondert erschienen. Ob alles von einem Verf. stammt, ist nicht ganz sicher: besonders zwischen 1. und 3. liegt der auffallende Unterschied vor, daß dort das Nordreich aufs stärkste berücksichtigt wird, hier überhaupt nicht, aber die Verschiedenheit des beide Male behandelten Themas würde das auch erklären vgl. Ez. 37, 15 ff. und 38; 39. Der Widerspruch zwischen C. 13 und 14 aber (dort Jerusalem uneinnehmbar, hier zunächst eingenommen) könnte mit den veränderten historischen Verhältnissen zusammenhängen; immerhin bleibt es das wahrscheinlichste, daß C. 14 ein Nachtrag von anderer Hand ist.

Was nun die **Zeit** des Verf. anbetrifft, so läßt sich gar nicht leugnen, daß der erste Eindruck seiner Schrift durchaus der einer vorexilischen ist. Die Voraussetzung von Hadrach, Damasq usw. als selbständiger Reiche 9, 1 ff., von Kriegswagen und Rossen in Jerusalem und Efraim 9, 10, überhaupt des Bestehens des Nordreiches 9, 13; 10, 6, 7; 11, 14, die Anspielung auf die erstmalige Deportation aus dem Osten und Norden desselben 11, 1 f., der scheinbare Hinweis der 3 *Hirten* 11, 8 auf Sacharja, Sallum, Menahem 2. Kön. 15, 8—19, von 11, 15 ff. auf Peqach, die *Terafim* 10, 2, von denen wir sonst in nachexilischer Zeit nichts hören, die persönlich messianische Erwartung von 9, 9 f. (vgl. 1. Mos. 49, 10 f.), die Voraussetzung der Regierung des Hauses Davids in 12, 7, 8, 10, 12, von Götzendienst im Lande 13, 2, der Gegensatz zur berufsmäßigen Prophetenzunft 13,2b ff. vgl. Jer. 23, 9—40 und endlich der Gegensatz Judas zu Jerusalem 12, 2 ff. vgl. 2. Kön. 23, 30b, das alles macht es sehr verständlich, daß fast ein Jahrhundert lang die Annahme vorexilischer Entstehung die herrschende gewesen ist, lag doch auch nach 10, 3; 13, 7 ff. das Zerstreuungsgericht über Juda scheinbar noch vor dem Verf.

Und allen diesen Argumenten steht auf den ersten Blick ein einziges gegenüber, das für nachexilische Entstehung spricht, die Erwähnung der *Söhne Jawans* d. i. der Ionier als Gegner Efraims 9, 13. Und doch muß man bei festerem Zufassen eingestehen, daß der Schein der vorexilischen Entstehung verschwindet, daß Verhältnisse und Anschauungen der späteren nachexilischen Zeit aus der Hülle hindurchscheinen. Nach 9, 11 ist doch auch Juda bereits zerstreut, die Bekehrung eines Heidenvolkes in der Form der Beobachtung der levitischen Speisegebote vgl. 9, 7 und vollends die Vorstellungen von Bekehrung und Heiligkeit in 14, 16—21 führen in eine Zeit, in der die Herrschaft des Priesterkodex bereits ausgeartet war; der Nebiismus wird insgesamt verurteilt 13, 2 ff., wahre nebiim Jahwes existieren also überhaupt nicht; das Haus Levis steht neben dem Davids als gleichwertiger Faktor 12, 12, und auf den Ussia als *den König von Juda* 14, 5 wird zurückgeblickt. Endlich läßt sich Schritt für Schritt, besonders aber 10, 3; 11, 1—3; 11, 4—15; 11, 16; 13, 8 ff. eine literarische Abhängigkeit von Jeremia und Ezechiel nachweisen.

Angesichts dieses Tatbestandes könnte man zunächst versuchen, mit

Kuenen, Baudissin, Steuernagel die Lösung in der Richtung zu suchen, daß vorexilisches Material von einem Späteren verarbeitet sei, aber es ist auch diesen nicht gelungen, derartiges Material klar herauszulösen, es ist vielmehr immer so wie z. B. besonders drastisch bei 9, 9f. (der Messias führt den Titel König, ist aber der Thoralehrer von Jes. 42, 1ff.): die vorexilische Form wird innegehalten, der Inhalt ist ganz nachexilisch, das heißt aber, wir haben es mit einem Apokalyptiker zu tun, der wie Daniel einen Gottesgesandten der Vorzeit die Nöte seiner Zeit und die Rettung aus ihnen in der bevorstehenden Endzeit verkündigen läßt. Dieses Moment ist bis jetzt noch nicht genügend erkannt, es macht aber gerade erst verständlich, daß die Wege der Kritik so weit auseinandergingen. Ausdrücklich soll aber die Möglichkeit nicht ausgeschlossen sein, daß dieser Apokalyptiker ein weniges vorexilisches Material verwendet hat, und in erster Linie wird dann das Auge immer wieder an 9, 1—10 haften bleiben, von denen eine Herkunft aus Jesajas Zeit auch neuerdings wieder Kraeling wahrscheinlich zu machen gesucht hat. Freilich muß er selbst gleich zugeben, daß in V. 7 ein makkabäischer Einschub vorliege, und den Grundgedanken des ganzen Liedes, daß nämlich Jahwe alle genannnten Reiche in Besitz nimmt, verwischen. Für *melek* in V. 5 wird *melak Rat* zu lesen sein.

Die Frage, ob der Verf. die Makkabäerzeit schon erlebt hat, oder wenigstens ihr Vorspiel, des Jason Verrat und Abfall und des Onias Ermordung, wird von Marti, Duhm, Bertholet u. a. bejaht, von Stade, Hölscher, Procksch, Kittel u. a. verneint. Ihre Beantwortung hängt davon ab, ob man in 11, 4—17; 13, 7—9; 12, 2ff, 10ff. eine Spiegelung zeitgeschichtlicher Ereignisse oder eschatologische Erwartungen erblickt. Sicher ist die Frage nicht zu beantworten, die Einzelzüge in 11, 4—17 sprechen aber tatsächlich mehr für ersteres, und dann allerdings für die Beziehung auf die Absetzung und nachfolgende Ermordung des letzten gesetzestreuen legitimen Hohenpriesters Onias III vgl. 2. Macc. 4, 5f., 33ff, 37, dazu Dan. 9, 26; 11, 22. In diesem Falle wären die 3 Hirten, die er zuvor in einem Monat beseitigte, d. i. aus Jerusalem vertrieb, die 3 Tobiaden Simon, Lysimachus und Menelaus vgl. Josephus Bell. jud. I 1, 1, und letzterer zugleich der gottlose Hirte, der den Onias ermorden ließ. Freilich ist hier alles Hypothese.

Ist unsere Auffassung der Entstehung richtig, so erklärt sich mit ihr wohl auch am besten, wie 9—14 ein Anhang des Sacharjabuches geworden ist. Nun nämlich erscheint uns die alte Hypothese Bertholds in einem neuen Lichte, daß einmal am Kopfe von 9, 1 der Name des Jes. 8, 2 erwähnten Sacharja ben Jebrechja gestanden habe. Das kann tatsächlich der Name gewesen sein, hinter dem der Apokalyptiker sich barg, von dem ihm vielleicht auch einige wenige Verse geschrieben vorlagen, und jener ging nun, nachdem deswegen irrtümlich die beiden Sacharjaschriften von einem Redaktor zu einer zusammengefaßt waren, nach 1, 1 über (daher die Differenz mit Esra 5, 1).

§ 16. Maleachi.

Bachmann *ATliche Untersuchungen* 1894 S. 109—12; Winckler *Altortl. Forschungen* II S. 531ff. 1901; v. Bulmerincq *Der Prophet Maleachi* I. 1926.

Die letzte Schrift im Prophetenkanon führt die Überschrift *Ausspruch des Wortes Jahwes an Israel durch Maleachi.* Dieselbe wird uns dadurch verständlicher, daß sie uns ähnlich auch Sach. 9, 1; 12, 1 begegnet, an erster Stelle offenbar originell, mithin hier erst sekundär ist. Damit fällt auch das seltsame *durch Maleachi,* und mit Recht ist vermutet, daß dieses erst Konjektur aus dem *mein Bote* 3, 1 ist.

Erfahren wir mithin über den Verfasser durch Tradition nichts, so steht er doch als abgeschlossene, charakteristische Persönlichkeit auf Grund seines Buches vor uns. Er ist ein bitter-ernster Bußprediger. Freilich zeigt uns die Form seiner Schrift, wie seine Zeit solche kaum noch erträgt; er muß sich aufs Diskutieren legen vgl. 1, 6, 7, 13; 2, 4, 17; 3, 7, 13, 14. Zwei Dinge hat er besonders zu tadeln: den unwürdig ausgeübten Kult, an dem vor allem die Priester die Schuld tragen, und die leichtfertige Scheidung von jüdischen Weibern, wie die Mischehen mit heidnischen. Er sieht daher den strafenden Gerichtstag Jahwes nahe bevorstehend.

Da man bis jetzt noch nicht erkannt hatte, daß 3, 6—11 die unmittelbare Fortsetzung von 1, 2—5 bilden, war auch die kunstvolle Gliederung des Büchleins, die durch spätere Umstellung unter Berücksichtigung von Stichworten verwischt war, verborgen geblieben: 1. 2 an das ganze Volk gerichtete Bußmahnungen 1, 2—5; 3, 6—11 und 2, 11—16; 2. 2 Abrechnungen mit der Priesterschaft 1, 6—13 und 2, 1—9; 3. 2 Auseinandersetzungen mit den Zweifeln der Gottesfürchtigen 2, 17—3, 5 und 3, 13—21. Übrigens bewegt sich die Schrift ziemlich offenkundig in 4 stichischen Strophen (überwiegend je 2 Doppeldreier).

Über die Zeit des Verfassers kann kaum ein Streit herrschen. Der Tempel steht 1, 10; 3, 1, 10, ein Statthalter regiert 1, 8, die Zustände in der Gemeinde schließen aus, daß Esra-Nehemia ihre Reform bereits durchgeführt haben. Und tatsächlich rekurriert Maleachi überall noch auf das Deuteronomium 1, 8; 2, 11; 3, 8—10, 22. Er hat auch noch eine Auffassung vom Opfer, die sich kaum mit Esras Gedanken verträgt 1, 11 f. (übers. hier: *und an allerlei Orten;* M. denkt an den damals weit verbreiteten Glauben an den *Gott des Himmels* vgl. Neh. 1, 4; Esra 1, 2 usw.). Übrigens ist er in mancher Beziehung doch ein Wegbahner jenes geworden. Er wird also um 470 anzusetzen sein.

Ernstlich umstritten ist in dem Büchlein eigentlich nur die Echtheit der 3 letzten Verse, der Ankündigung einer Sendung des Elia 3, 22—24. Während das Schweigen von demselben in 3, 1 und der schroffe Wechsel der Anrede in V. 21 und 22 gegen dieselbe sprechen, fallen ihre deuteronomistische Färbung und Sir. 48, 10 zu ihren Gunsten in die Waagschale. Sachlich ist die Erwartung eine ähnliche wie die von 3, 1, der hier angekündigte *Bote* ist eben Elia, der große Prophet, der Thoralehrer, auf

den einzelne Kreise der jüdischen Gemeinde nach dem Sturze Serubbabels hofften. Der Unterschied ist aber der, daß 3, 1 ff. dem baldigen Kommen des Tages Jahwes bestimmt entgegensehen, während 3, 23 f. ihn durch das Kommen des Elia hinausgeschoben werden lassen. Ein Nachtrag liegt also auf jeden Fall vor, ob von Maleachi oder einem etwas Späteren, ist belanglos.

III. Die Ketubim oder Heilige Schriften.

§ 1. Die Psalmen.

EHRT *Abfassungszeit und Abschluß des Psalters* 1869; GIESEBRECHT *Über die Abfassungszeit des Ps.* ZAW 1881 S. 276 ff.: SELLIN *Disputatio de origine Carminum, quae primus psalterii liber continet* 1892; STÄRK *Zur Kritik d. Ps.überschriften* ZAW 1892 S. 91 ff.; STADE *Die messian. Hoffnung im Psalt.* ZThK 1892 S. 369 ff.; JACOB *Beiträge zu einer Einleitung in die Pss.* ZAW 1896 S. 129 ff., 265 ff.; 1897 S. 48 ff., 263 ff.; KÖBERLE *Die Tempelsänger im A. T.* 1899; BÜCHLER *Zur Geschichte der Tempelmusik und der Tempelps.* ZAW 1899 S. 96 ff., 329 ff.; 1900 S. 97 ff.; KAUTZSCH *Die Poesie und die poet. Bb. des A. T.* 1902; GUNKEL *Ausgewählte Psalmen*[3] 1911. — SMEND *Über das Ich der Pss.* ZAW 1888 S. 49 ff.; BEER *Individual- und Gemeindepss.* 1894; COBLENZ *Über d. betende Ich in den Pss.* 1897; ROY *Die Volksgemeinde u. d. Gemeinde im Psalt.* 1897; BALLA *Das Ich der Psalmen* 1912; STUMMER *Sumerisch-akkadische Parallelen zum Aufbau altt. Psalmen* 1922; MOWINCKEL *Psalmenstudien* I—VI 1921—24; QUELL *Das kultische Problem der Psalmen* 1926; NICOLSKY *Spuren magischer Formeln in den Psalmen* 1927; GUNKEL *Einleitung in die Psalmen* 1928.

Mannigfache Erzeugnisse religiöser Lyrik sind, wie wir in I und II gesehen haben, auch im Pentateuch, den historischen und prophetischen Büchern verstreut. Aber in einem großen Buche ist absichtlich und ausschließlich eine Sammlung solcher vorgenommen, im Psalter. Diese Bezeichnung führt das Buch in der LXX, sie bedeutet zunächst das Saiteninstrument, dann metonymisch die unter Begleitung desselben gesungenen Lieder (*psalmoi*). In der Überschrift des MT wird die Sammlung weniger passend als *tehillim Loblieder* bezeichnet, denn den größeren Teil jener bilden gar keine Hymnen, und im einzelnen ist nur Ps. 145 so benannt. Nach 72, 20 hat eine große Sammlung ursprünglich die Bezeichnung *tefillot Gebete* geführt, doch trifft auch diese wieder nicht das eigentliche Wesen derselben genau, in jener Sammlung selbst führt nur Ps. 17 die Überschrift. Der gewöhnlichste Name der einzelnen Lieder ist *mizmor* von *zamar einschneiden*, dann *artikulieren* und endlich *spielen und singen zugleich* d. i. unter Begleitung von Musik singen.

In Wirklichkeit ist der Psalter also eine Sammlung von Hymnen, Gebeten und Liedern, und bei diesen 3 Gattungen sind immer wieder verschiedene Kategorien zu unterscheiden, z. B. Prozessions-, Fest- und Siegeshymnen, liturgische Hymnen usw. oder individuelle und Gemeindelieder, Klage- und Danklieder usw. (vgl. STÄRK in SchAT). Die einstige Behauptung, daß versehentlich (!) ein weltliches Lied in diese Sammlung hineingeraten sei, Ps. 45, resultierte nur aus falscher Deutung dieses; es ist allerdings ein Hochzeitslied, aber zur Hochzeit des als göttlicher Erretter gefeierten Königs gedichtet.

Der Psalter ist, wie schon die Kirchenväter erkannten, durch eine ähnlich wiederkehrende Schlußdoxologie, offenbar in Anlehnung an den Pentateuch, in 5 Bücher geteilt: 1—41; 42—72; 73—89; 90—106; 107—150. Daß diese Teilung bereits dem Chronisten um 400 v. Chr. vorgelegen habe, darf man aus der Identität von 1. Chron. 16, 36 mit der Doxologie Ps. 106, 48 nicht schließen, denn Ps. 106 könnte sehr wohl schon von Hause aus mit V. 48 ausgelautet haben und gerade deswegen bei ihm ein Psalmbuch abgegrenzt sein vgl. 5. Mos. 27, 16 ff.; Neh. 8, 6; außerdem ist möglicherweise 1. Chr. 16, 8—36 zwischen V. 7 und 37 interpoliert. Sicher wissen wir also nur, daß die LXX die Einteilung bereits vorfand.

Daß die Sammlung des ganzen Psalters nicht ein einmaliger Akt, sondern ein allmähliches Zusammenwachsen aus mehreren kleineren Sammlungen gewesen ist, läßt sich mit Sicherheit auf Grund mannigfacher Argumente feststellen.

a) Es finden sich im Psalter einzelne Lieder zweimal in wenig variierter Gestalt vgl. 14 mit 53; 40, 14—18 mit 70; 57, 8—12 und 60, 7—14 mit 108. b) 72, 20 finden wir die Unterschrift; *Zu Ende sind die Lieder Davids:* trotzdem folgen in unserm Psalter noch viele davidische, und umgekehrt stehen im vorhergehenden z. B. 42—49 korahitische. Also muß Ps. 72 einmal den Schluß einer älteren Sammlung ausschließlich davidischer Lieder gebildet haben. c) Dementsprechend läßt sich schließen, daß auch die korahitischen Lieder 42—49, 84—89, die asafischen 50, 73—83, die *maskil-* 52—55, *miktam-* 56—60 und *maalot*lieder 120—34, die Hallelujahpsalmen 105—107, 111—118, 135, 136, 146—50 ältere Sammlungen repräsentieren. d) 42—84 müssen wiederum einmal eine Sammlung für sich gebildet haben wie auch 3—41, denn, während in diesen Jahwe 272, Elohim 15 × gebraucht ist, so in jenen Jahwe 48, Elohim 208 ×. Das erklärt sich nur so, daß 3—41 eine ältere Sammlung bilden, 42—84 eine jüngere, von einem Redaktor veranstaltet, der den Jahwenamen möglichst zu beseitigen suchte (vgl. Ps. 14 mit 53).

Man sieht, daß die unter b und c festgestellten Einzelsammlungen das älteste Stadium repräsentieren, daß diesen die elohistische Redaktion von 42—84 folgte, die die korahitische und asafische Sammlung auseinanderriß, und daß die Schlußredaktion sicher an 2 Stellen (41 und 72, vielleicht auch 89) den Schluß der älteren Sammlungen als einen Buchschluß verwertete. Innerhalb der einzelnen Sammlungen sind die einzelnen Lieder, wie besonders DELITZSCH (*Symbolae ad psalmos illustrandos isagogicae* 1846) gezeigt hat, nach sehr äußerlichen Motiven, Anklängen, Stichworten u. dgl. (vgl. 34, 8 mit 35, 5 usw.) geordnet.

Über die Entstehungszeit der einzelnen Psalmen scheinen wir auf den ersten Blick sehr gut orientiert zu sein, da die meisten derselben, etwa 100, in einer Überschrift ausdrücklich den Namen des Dichters an der Stirne tragen (73 David, 2 Salomo, 12 Asaf, 11 Korahsöhne, 1 Mose, 1 Etan, 1 Heman, 1 Jedutun). Daß das ל bei diesen Eigennamen im Sinne der Redaktoren stets und überall

den Verfasser bedeutete, nicht etwa das Objekt der Lieder, das Muster oder den Singchor, sollte nicht geleugnet werden vgl. Ps. 72, 20; Hab. 3, 1; Jes. 38, 9 und vor allem die 13 beigefügten Angaben, in welcher Situation David die Lieder gedichtet haben soll. Auch die neue, von Psalm 102 ausgehende Vermutung Mowinckels (VI. S. 71 ff.), jenes habe urspr. den Sinn gehabt: *für David usw. geschrieben und von ihm und andern Königen nach ihm verwendet,* ist sehr wenig einleuchtend vgl. auch die Parallele der Spruchsammlungen z. B. Prov. 24, 23. Aber historisch zuverlässige Nachrichten sind in jenen Überschriften nicht zu sehen.

Zunächst verlieren letztere ihren Wert schon dadurch, daß sie zum Teil fast wörtlich den Samuelisbüchern entnommen sind, daher nicht dem Dichter, sondern einem späteren Redaktor entstammen (zu der einzigen scheinbaren Ausnahme Ps. 7, 1, 9 vgl. 2. Sam. 18, 31 LXX). Vor allem aber findet man in einzelnen der betreffenden Psalmen Momente, die die Richtigkeit der Überschriften geradezu ausschließen vgl. besonders 63, 3 und 12. Und damit ist die Zuverlässigkeit aller unsicher geworden. Ebenso wird unser Zutrauen zu den Verfasserüberschriften wesentlich dadurch vermindert, daß dieselben textlich überhaupt nicht feststehen. Die LXX nennt noch bei 12 weiteren den David als Dichter, bei einem Jeremia, bei 4 Haggai und Sacharja neben David, kennt bei 127 Salomo nicht. Der Chronist schreibt I 16 David 2 Psalmen zu, die der hebräische Text nicht von ihm herleitet. Die Peschitto bringt vollends von der hebräischen und griechischen Überlieferung abweichende Überschriften vgl. auch Apostelgesch. 4, 25: Hebr. 4, 7.

Da nun andrerseits doch sowohl die Asaf- wie die Korahpsalmen durchaus eine gemeinsame originelle Sprache, Ideenkreis usw. haben und daher hier die Zuverlässigkeit der Überschriften sich wenigstens insoweit bewährt, daß die Psalmen dieser Sammlungen tatsächlich aus einem Verfasserkreise hervorgegangen sind, so wird man a priori auch bezüglich der Davidpsalmen anzunehmen haben, daß dieselben einer großen Sammlung entstammen, die eine Kategorie verwandter Lieder umschloß, welche den Namen des königlichen Sängers als Überschrift trug, in die dann aber im Laufe der Jahrhunderte den seinen verwandte bzw. nach- oder weitergebildete Lieder aufgenommen sein können, genau, wie es mit der Kristallisation von Gesetzen um die Gebote Moses, von Sprüchen um die Salomos der Fall war. Letzlich hat also doch einfach eine innere historische Kritik über die Entstehungszeit der einzelnen Lieder zu entscheiden.

Nun ist freilich die Psalmenkritik in den letzten Jahrzehnten in zweifacher Weise vielfach auf eine ganz falsche Bahn geraten: 1. Man hat gesagt, das in den Psalmen redende Ich sei überhaupt nicht dieser oder jener einzelne Dichter, den wir erst suchen müßten, sondern die ganze jüdische, beim Tempel betend versammelte Gemeinde (Reuss, Olshausen, Smend). Mithin könnten sämtliche Psalmen erst ein Erzeugnis dieser, d. h. aber der nachexilischen Zeit sein.

Man hat dafür auf den unvermittelten Übergang in manchen Psalmen von Verfolgung in Kummer, Leid, Krankheit, Tod und Sündennot, auf

die starke Heilsgewißheit in andern und endlich auf die Flüche wider die Feinde verwiesen, die ein Individuum als Redenden ausschlössen. Indes genau dasselbe läßt sich in den Gebeten Jeremias, Hiobs, des Siraciden, vielfach auch in sicher individuellen babylonischen und ägyptischen Psalmen (vgl. bes. BALLA a. a. O.) nachweisen. Andrerseits fehlt in den meisten jener Lieder jeder Hinweis auf die Grundlagen des Heilsbewußtseins, wie sie in wirklichen Gemeindegebeten zum Ausdruck kommen, den Sinaibund usw. Die Personifikation in ihnen würde eine ganz unnatürliche sein vgl. 27, 10; 35, 11—14; 41, 6, 10 usw., und vor allem scheidet sich der Dichter bzw. Beter vielfach ganz ausdrücklich von der Gemeinde vgl. 4, 3—6; 22, 26; 34, 4; 35, 18; 62, 9: 69, 7 ff. usw. Mit Recht ist daher diese Theorie allmählich von allen Seiten wieder aufgegeben.

2. Ebenso verfehlt ist aber die immer noch weit verbreitete Behauptung, weil der Psalter das Gesangbuch der nachexilischen Gemeinde gewesen sei, so sei a priori jedes Lied für nachexilisch zu halten (WELLHAUSEN, STADE u. a.), eine Behauptung, die ja schon durch die Analogie jedes beliebigen sonstigen Gemeindegesangbuches gerichtet wird. Vgl. ZEAT S. 80 f.

Speziell ist noch zu sagen; a) die musikalischen Beischriften, die man besonders 1—89 findet, beweisen nur, daß diese Lieder erst irgendwann einmal zu musikalischem Gebrauch im Gottesdienste hergerichtet sind, gedichtet können sie lange zuvor sein. Übrigens scheinen viele von diesen Beischriften, die schon der LXX ganz unverständlich waren, bereits in die vorexilische Zeit zurückzugehen (vgl. MOWINCKEL *Psalmenstudien* IV). b) Viele Psalmen wie 1; 3; 4; 6; 7; 8; 11—13: 18; 19; 25; 34, 12—23; 37; 39; 41 usw. sind nach ihrem Inhalt sicher zu ganz andern Zwecken als zum Gemeindegottesdienste gedichtet. c) Auf Grund von 2. Mos. 15, 1 ff.; 32, 18; Richt. 5, 1 ff.; Amos 5, 23; Jes. 30, 29; Ps. 137, 3, 4; Ez. 40, 44 (? vgl. KÖBERLE a. a. O. S. 17 ff.); Neh. 7, 44 steht sicher fest, daß auch in vorexilischer Zeit bei Prozessionen, Festen und Gottesdiensten unter Musikbegleitung gesungen ist, wie wir denn auch religiöse Hymnen und Bußpsalmen aus Ägypten und Babylon bereits im 2. Jahrtausend kennen.

Bevor man in die Psalmenkritik selbst eintritt, hat man sich darüber klar zu werden, welchem Zwecke die zahlreichen individuellen Lieder von Hause aus gedient haben. Und hier hat neuerdings MOWINCKEL (*Psalmenstudien* I u. VI) mit überzeugenden Gründen gegenüber aller bisherigen Anschauung bewiesen, daß auch diese ganz überwiegend von vornherein wirkliche Kultpsalmen waren. Bei den Dankpsalmen tritt die Bezugnahme auf den Kult ja oft ganz klar hervor (vgl. 22, 23—32; 23; 30 usw.). Aber auch bei den Klagepsalmen wird überwiegend anzunehmen sein, daß sie mit im Tempel vorgenommenen Reinigungs- und Heilungsriten zusammenhängen. Anders wird man auch schwerlich erklären können, daß diese individuellen Lieder später Gemeindelieder geworden sind. Der Gedanke an Konventikeldichtung wird wohl überhaupt aufzugeben sein.

1. Eine richtige Psalmenkritik hat davon auszugehen, daß der

Psalter auf jeden Fall einen großen Kern vorexilischer Lieder einschließt.

Ein einfach unerschütterliches Argument dafür liefern in erster Linie die sog. Königspsalmen 2; 18; 20; 21; 28; 45; 61; 63; 72; 84; 101; 110; 132; 144. Die geradezu halsbrecherischen Versuche, diese auf den künftigen Messias, einen ausländischen König oder einen Makkabäerfürsten zu deuten, sind sämtlich als gescheitert zu betrachten. Immer ist der Fürst eine gegenwärtige irdische Persönlichkeit, freilich in 2; 21; 45; 72; 110 eine solche, in der der Sänger zugleich den erwarteten Heiland, den göttlichen Erretter feiert. Damit sind ausländische Könige so sicher ausgeschlossen, wie durch den Titel *König*, die Mitteilung göttlicher Orakel in 2; 110 und die Sprache ein Simon oder ein anderer makkabäischer Fürst.

Sind aber diese Psalmen vorexilisch, so sind damit auch die beiden tiefsten treibenden Gründe für die nachexilische Datierung aller sonstigen in Bausch und Bogen beseitigt, nämlich einmal ihr *geistlicher* Charakter und zweitens ihre mangelnde Berücksichtigung seitens der vorexilischen Geschichtsquellen und Propheten (trotz 2. M. 15; 1. Sam. 2, 1 ff.; 2. Sam. 22, 1 ff.; 5. M. 32; Jes. 12, 1 ff.; 38, 9 ff.; u. a., die allerdings sämtlich auch auf die gewaltsamste Weise trotz 2. Sam. 1, 10 usw. in die nachexilische Zeit befördert werden). Würde man auf Grund jener auf den Gedanken kommen, daß ein vorexilischer König bereits in solchen Klängen, wie beispielsweise in Ps. 21, als ganz und gar *geistlicher* Fürst könne besungen sein? Man sieht, wir besitzen in der auf uns gekommenen vorexilischen Literatur nicht genug Material, um über alle religiösen Strömungen und Regungen dieser Zeit so orientiert zu sein, daß wir mit dem argumentum e silentio operieren dürften.

Als eine besondere Gattung der Hymnen hat Mowinckel *Psalmenstudien* II die Thronbesteigungshymnen Jahwes herausgestellt (bes. Ps. 47; 93; 95—100). Da nun aber das Thronbesteigungsfest Jahwes zweifellos gerade schon in der vorexilischen Zeit eine Rolle gespielt hat (vgl. bereits Num. 23, 21; Amos 5, 26), so wird man a priori diese Lieder als vorexilische betrachten können, während man früher, mit rein literarkritischen Maßstäben arbeitend, immer annahm, Lieder, die die Herrschaft Jahwes über die Völker feierten, könnten erst nach Deuterojesaja gedichtet sein.

Zu den Königspsalmen kommen nun aber auch die, in denen die Dichter zu den tierischen Opfern eine ebenso freie Stellung einnehmen wie die vorexilischen Propheten im Gegensatz zu der Ära der Herrschaft der Priesterschrift nach Esra, so daß wir a priori in jenen Zeitgenossen dieser zu sehen berechtigt sind vgl. 40, 7; 50, 9; 51, 18 (mit Jes. 1, 10 ff.; Micha 6, 8 usw.); dazu 15 und 24 (bei letzterem führen uns außerdem V. 7—10 in eine Zeit hinein, da noch die Lade in Prozession zum Heiligtum gebracht wurde). Freilich liegt hier zugleich ein gewisser Unterschied in der Betrachtungsweise vor; während die Propheten den Opfern Gerechtigkeit, Liebe usw. gegenüberstellen, so die Psalmendichter überwiegend Gebete, Gelübde, Loblieder. Aber man fragt sich doch, ob diese Antithese in nachexilischen Kultliedern sich derartig kühn hätte entfalten können.

Viertens ist die ganze Frage der Psalmendichtung eigenartig verschoben durch die weittragende Erkenntnis von Mowinckel *Psalmenstudien* I, daß in den Krankheitspsalmen, Ps. 6 usw. die *Feinde* des Dichters die *poale aun* usw. zum guten Teile Zauberer, Beschwörer, Dämonen

usw. sind. Zwar läßt sich von hier aus ein sicherer Maßstab für die Psalmenkritik nicht gewinnen, da man sieht, daß diese Ausdrücke — sei es im eigentlichen, sei es im übertragenen Sinne — bis in die Zeit des Siraciden und darüber hinaus weitergelebt haben. Immerhin wird man doch, wenn keine andern Gründe dagegen sprechen, eher geneigt sein, solche Psalmen einer älteren als einer jüngeren Ära zuzuschreiben, in der die profane Heilkunde immer stärker vordrang.

Endlich ist darauf hinzuweisen, daß der freie Gebrauch von Zitaten aus betenden Liedern, den wir bei Jeremia finden, bzw. auch sein eigenes Beten im Stile solcher, geradezu evident dartut, wie die Psalmenpoesie schon im Kulte der vorexilischen Zeit zu Hause war vgl. 11, 18—12, 6; 15, 15—21; 17, 12—18 usw. Man kann aber in jeder Richtung beobachten, daß er nicht Schöpfer eines neuen Gebetsstiles ist, sondern nur einen bereits vorhandenen auch in die Prophetenrede eingeführt hat, indem er das Gebet in den Mittelpunkt des religiösen Lebens rückte: er lehnt sich (wie übrigens auch schon Hosea 6, 1—3; 14, 2 ff.) an bereits vorhandene Buß- und Klagelieder an vgl. 14, 7—9; 17, 12 ff.; seine Abhängigkeit von den Liedern des 1. Psalmbuches läßt sich mehrfach beweisen vgl. Sellin *Disputatio* p. 118—22, ZEAT S. 84 und Baumgartner *Die Klagegedichte des Jeremia* 1917. Ähnliches gilt von den Hymnen Deuterojesajas.

Eine Unterfrage des Problems vorexilischer Psalmen ist die, ob uns auch noch davidische erhalten sind.

Daß die in den Überschriften niedergelegte Tradition eine unsichere sei, sahen wir schon. Daß sie bei vielen Psalmen direkt unhaltbar ist, läßt sich beweisen. Nicht von David herrühren können die Lieder, welche a) den König anreden oder von ihm in der dritten Person handeln 20; 21; 61; 63; 72; 110, b) den Bestand des Tempels voraussetzen 5; 27: 28: 63; 68; 69; 101; 138, c) in stark aramaisierender Sprache gedichtet sind 139, d) einen rein religiösen Gegensatz zu den gottlosen Feinden, die im Lande herrschen, voraussetzen, während die Kämpfe Davids religiös-privater vgl. 1. Sam. 26, 19. oder religiös-politischer Natur 2. Sam. 8, 1 ff. usw. waren vgl. dagegen Ps. 9; 12; 14; 27; 35: 38: 101 usw.

Andrerseits muß selbstverständlich die Tradition, die David vor allem zum religiösen Dichter stempelte, irgendwie einen historischen Anknüpfungspunkt haben, eine Sammlung von Davidsliedern konnte sich nur um einen wirklich vorhandenen Kern solcher kristallisieren. Und durch unanfechtbare historische Nachrichten (1. Sam. 16, 18; 2. Sam. 1, 17; 3, 33 f.; 6, 15; 23, 1 ff.; Amos 6, 5) wissen wir, daß er des Saitenspiels kundig und lyrisch reich beanlagt war. Die Samuelisbücher bürgen aber auch dafür, daß er tief fromm war. So gewiß die Chronik ihn idealisiert hat, so gewiß ist doch auch das Bild, das man sich gegenwärtig vielfach von seinem Gottesglauben (auf Grund falscher Folgerungen aus 1. Sam. 26, 19 f. usw.) macht und von dem aus man ihn aus der Liste der Psalmendichter streicht, ein Zerrbild.

Freilich, was von vorexilischen Liedern überhaupt, muß von davidischen im besonderen gelten; die jahrhundertelange Geschichte kann tiefgreifend auf dieselben eingewirkt haben. Das zeigt uns auch hier konkret ein Fall, in dem uns eins seiner Lieder doppelt überliefert ist, das Verhältnis von Ps. 18 zu 2. Sam. 22. Welch eine Unzahl von Varianten! Und doch ist dies der einzige Fall, in dem wir ein Lied mit annähernder Sicherheit für ihn in Anspruch nehmen können. Hier haben wir nicht nur das doppelte Zeugnis der Tradition, nicht nur die spätere Unterschrift V. 51 b, die ihrerseits noch aus vorexilischer Zeit stammen muß, sondern hier

führen V. 38 bis 49 zwingend auf einen siegreichen, glücklichen König als Dichter. Und die antike Sprache, der durchaus altertümliche Vorstellungskreis (die Theophanie V. 6—16, der an die Richterzeit erinnernde Geist von V. 30, 43, aber auch die naive Vergeltungsauffassung von V. 21 bis 27) bestätigen die Richtigkeit der Tradition (V. 22—25 sind spätere Stichwortglosse). Im übrigen kann nur von Möglichkeiten geredet werden.

Als Lieder, die wenigstens noch in die Ära Davids zurückzureichen scheinen, ohne daß wir ihn selbst als Dichter erweisen könnten, sind Ps. 19 (v. 2—7); 24 (V. 7—10); 29; 60 (V. 8—11); 110 zu bezeichnen.

II. Um diesen Kern vorexilischer Lieder, der etwa gerade die Hälfte unseres Psalters umfassen dürfte, haben sich in nachexilischer Zeit in erster Linie Gemeindelieder kristallisiert, vereinzelt auch noch individuelle.

In diesen wird entweder offenkundig die Deportation, die Zerstörung Jerusalems, das Exil, der Wiederaufbau von Stadt und Tempel erwähnt vgl. 42: 43: 44: (46: 48 sind eschatologisch zu verstehen): 74: 79; 80: 85; 89, 39—52: 102: 118: 126: 137, oder sie sind von vornherein für einen derartigen Tempelgebrauch gedichtet, wie er in der nachexilischen Zeit bezeugt ist vgl. 100: 103: 104—7: 111—13: 117: 118: 135: 136: 146—50 mit 1. Chron. 16, 8, 36; Neh. 1, 11; 9, 5; Esra 3, 10. Natürlich ist aber auch hier nicht ausgeschlossen, daß ein vorexilisches Lied in nachexilischer Zeit umgestaltet ist.

Eine Unterfrage dieses Problems ist es, ob auch noch makkabäische Lieder im Psalter Aufnahme gefunden haben, oder ob derselbe zuvor abgeschlossen ist.

Die für letzteres, von Ehrt u. a., erbrachten Argumente 1. Chron. 16; Sir. 47, 8—10; 1. Makk. 7, 17; 2. Makk. 2, 13 beweisen alle nicht, was sie sollen. Sie tun nur dar, daß schon vor der makkabäischen Ära ein Psalter dagewesen, nicht aber, daß nicht einzelne Lieder in denselben nachträglich können eingeschoben sein. Aber man muß mit der Annahme solcher sehr vorsichtig sein. Nicht nur der Ausschluß der um 60 v. Chr. gedichteten Psalmen Salomos, nicht nur das Zitat des sicher jungen Psalms 79 in 1. Makk. 7, 16 ff. (also um 100 v. Chr.) als eines Wortes der Schrift, nicht nur die Unwahrscheinlichkeit, daß die Pharisäer überhaupt Aufnahme von Erzeugnissen aus der Ära der verhaßten Hasmonäer geduldet hätten, vor allem auch die Sprache mahnt zur Vorsicht.

Gewöhnlich einigt man sich jetzt darauf, daß mindestens 44: 74: 79: 83 als makkabäisch anzusehen seien. Aber so gewiß diese wegen 44, 18 bis 23; 74, 8, 9; 79, 12 sich nicht auf die Katastrophe von 586 beziehen können, so wenig wollen sie doch eigentlich auf die makkabäische Periode passen, denn das Charakteristische dieser, die Scheidung des Volkes in Gesetzestreue und Abtrünnige (vgl. 1. Makk. 2, 44; 3, 5, 8) fehlt hier ganz; eine einheitliche fromme Gemeinde steht vor uns. Wir werden daher wahrscheinlicher diese Lieder doch auf eine ältere Katastrophe, sei es auf eine Entweihung des Tempels durch die Samaritaner im 4. Jahrh. (vgl. Eliash *The Cuthites and Psalm* 74 Journal of Palestine Orient. Society V. 1. p. 55 bis 57), sei es auf eine solche unter Artaxerxes Ochus zu beziehen haben (vgl. Eusebs Chronik ed Schoene 113 und Solinus ed. Mommsen 34, 4). Das herkömmliche Argument gegen diese Datierung, daß wir von einer

solchen sonst nichts Sicheres wüßten, wird wohl nach dem Funde der Papyri von Elefantine niemanden mehr überzeugen.

Danach ist zu urteilen, daß, so wenig prinzipiell gegen das Vorhandensein vereinzelter makkabäischer Psalmen einzuwenden ist, so wenig sicher doch bis jetzt solche nachgewiesen sind. Am wahrscheinlichsten sind sie noch unter den Hallelujahpsalmen des letzten Buches zu suchen (vgl. bes. 118).

Die Frage, in welchen Kreisen die Psalmendichter zu suchen sind, wird nach dem über den Zweck der Lieder Festgestellten mit Mowinckel dahin zu beantworten sein, daß, abgesehen von einzelnen Königen und Hofdichtern, in erster Linie an die Tempelsänger zu denken ist, die in enger Verbindung mit den Tempelpropheten standen und sich eigentlich ständig in einem Gegensatze zu den Priestern befanden. Auch die Parteinahme der Psalmen für die Armen erklärt sich damit aufs beste (vgl. *Psalmenstudien* VI S. 37 ff., ähnlich übrigens auch schon Grätz.)

Somit kann der Psalter bezeichnet werden als das Responsorium der frommen Gemeinde auf die göttlichen Offenbarungstaten von den Tagen Davids bis kurz vor oder in die makkabäische Ära hinein. Die Literatur des alten Ägypten und Babylon zeigt uns, daß auch in bezug auf religiöse Lyrik das Volk der Offenbarung eine im alten Orient schlechthin einzigartige Höhe erreicht hat. Bei aller formalen Verwandtschaft in Stil, Bildern usw. ist nur hier das Sittliche aus den Banden des Natürlichen gelöst (vgl. 40; 50; 51), ist nur hier eine Heilsgewißheit erreicht, die stellenweise schon beinahe neutestamentlichen Charakter trägt (73, 23 ff.), ist nur hier der Grundakkord die Hoffnung eines alle Völker, Himmel und Erde umspannenden Gottesreichs, eines Reiches, da Liebe und Treue sich begegnen, Heil und Friede sich küssen (85, 11 vgl. 22; 72; 93—99 usw.).

§ 2. Die Sprüche Salomos.

Oort *Spreuken* 1—9, Theol. Tijdschr. 1885 S. 379—425, Frankenberg *Prov.* 1—9 ZAW 1895 S. 104 ff.; Mühlau *De proverbiorum quae dicuntur Aguri et Lemuelis origine atque indole* 1869; Pfeifeer *Die religiös-sittliche Weltanschauung des Buches der Sprüche* 1897; Friedländer *Griechische Philosoph. im A. T.* 1904; Sellin *D. Spuren griech. Phil. im A. T.* 1906; Meinhold *Die Weisheit Israels in Spruch, Sage und Dichtung* 1908; Volz *Sprüche der Weisen* SchAT 1911; Erman *Eine ägyptische Quelle der Sprüche Salomos* Sitzungsberichte d. Pr. Ak. d. W. Phil. Kl. 1924 S. 86 ff.; dazu Sellin Deutsche Literaturzeitung 1924 Heft 17 u. 26; Gressmann *Die neugefundene Lehre des Amen-em-ope und die vorexil. Spruchdichtung Israels* ZAW 1924 S. 272—296; Humbert *Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature sapientiale d'Israel* 1929.

Die Proverbien bilden das erste Buch derjenigen Literaturgattung

Israels, die man als die Chokma- oder **Weisheitsliteratur** Israels bezeichnet (daneben Hiob, Prediger und einige Psalmen, in den Apokryphen Sirach und Weisheit Salomos). Die *Weisheit* in Israel darf nicht mit der Philosophie anderer Völker in eine Kategorie gestellt werden, denn überall setzt sie die religiösen Grundgedanken und Hauptforderungen als ausgemachte Wahrheiten voraus (vgl. Spr. 1, 7; Ps. 111, 10), und erst in ihren letzten Ausläufern (Prediger, Weisheit Salomos) ist sie positiv von griechischer Philosophie beeinflußt. Spr. 8, 21 ff. (lies hier statt *amon Werkmeister: amun Pflegling*) und Hiob 28, 1 ff. ist die Weisheit zwar personifiziert gedacht und dargestellt wie Spr. 9, 13 ff. Frau Torheit, ist damit aber keine Hypostase wie der griechische νοῦς.

Da die Weisheitsliteratur sich aber auf der andern Seite der Beobachtung des menschlichen Charakters an sich zuwendet, die nationalen Gesichtspunkte (Sinaibund, Kultus, eschatologische und messianische Hoffnungen) fast gar nicht berücksichtigt, so beurteilt man sie am besten als den Humanismus Israels. Sie ist offenbar in Kreisen der Hauptstadt gepflegt, in erster Linie direkt am Königshofe, den Priestern und Propheten steht sie nicht unfreundlich, aber neutral gegenüber und zeigt uns, daß das geistige Leben Israels weit reichhaltiger und vielseitiger gewesen ist, als man auf Grund der einseitigen Verwertung der prophetischen und historischen Schriften denkt. Der Zweck der Weisheit ist ein überwiegend praktisch-ethischer, sie will erziehen, und zwar hat sie sich je länger je mehr der Unterweisung der Jugend zugewendet (Spr. 23; 24; 30, 1—9; 1—9).

Eine technisch gepflegte Weisheit hat es in Israel seit den Tagen Salomos gegeben vgl. 1. Kön. 5, 10, 19 ff.; 10, 1 ff.; Jesaja 5, 21; 29, 14 und Jeremia kennen die Weisen als einen besonderen Stand neben Priestern und Propheten 8, 8; 18, 18. Von vornherein war man sich des internationalen Charakters der Weisheit bewußt vgl. 1. Kön. 5, 10; Jes. 19, 11; Jer. 49, 7; 50, 35; 51, 57; Ob. 8 usw. Und es wird immer wahrscheinlicher, daß Salomo die ersten Lehrmeister derselben von Ägypten bezogen hat, wo diese in kurzen Sprüchen praktische Lebensweisheit lehrende Kunstpoesie schon im 2. Jahrtausend blühte (vgl. die Sprüche des Amen-em-het I = Heman 1. Kön. 5, 11?, Ptahhotep, Ani usw. s. Gressmann *Altor. Texte* I S. 201 ff.; Erman *Die Literatur der Ägypter* S. 80 ff.; 294 ff.; daß die spätere Königszeit den Amen-em-ope als Lehrmeister gehabt hat, ist jetzt über allen Zweifel sicher bewiesen vgl. hernach; daß aber noch weit darüber hinausgehend die israelitische Weisheit von der ägyptischen Weisheit beeinflußt ist, hat besonders Humbert dargetan). Ihre Vermittler vom Auslande her waren besonders die verschiedener Sprachen mächtigen *Schreiber*, die sicher schon in der Königszeit oft auf längere Zeit die Nachbarländer, besonders Ägypten besuchten. Daß die Propheten sie schon deswegen etwas bedenklich ansehen mußten, und wir bei ihnen so gut wie nichts über diese hören, ist selbstverständlich. Trotz ihres sittlich-religiösen Ernstes mußten sie nur zu leicht unter das Verdikt von Jes. 5, 21 fallen. Und erst, als seit dem Ende des 5. Jahrh. die mächtig vordringende griechische Kultur und Bildung Sitte und Glaube der Väter ganz zu unterwühlen drohte, da lernten auch die priesterlichen Kreise diese Weisheit höher einschätzen als ein Mittel, auch die Gebildeten ihres Volkes der alten Religion zu erhalten. Aber noch die Chronik hat offenbar von dieser humanen Geistesrichtung nichts wissen wollen, sie übergeht sie bei Salomo wie Hiṣqia mit Stillschweigen.

Die Sprüche zerfallen in 3 Hauptteile: 1. Einleitende Reden

1—9. II. Die eigentliche Sammlung salomonischer Sprüche 10, 1—22, 16 (reine Zweizeiler, meist antithetisch, aber auch parallel) nebst 2 Anhängen mit Sprüchen von anonymen Weisen 22, 17—24, 22 und 24, 23—34 (nicht im reinen *Maschal*stil, C. 1—9 in der Form näherstehend, neben den Zwei- auch Drei- und Vierzeiler). III. Salomonische Sprüche, die die Männer Hiṣqias sammelten 25—29 (Zweizeiler, fast immer wirkliche Vergleiche), nebst 3 Anhängen, nämlich a) Worte Agurs 30, b) Worte der Mutter des Königs Lemuel an diesen 31, 1—9, c) das Lob der tüchtigen Hausfrau in Form eines alphabetischen Liedes 31, 10—31.

Schon diese Anhänge zeigen, daß die Überschrift *Sprüche Salomos* nicht buchstäblich zu verstehen, daß vielmehr auch hier wie bei den sog. Davidpsalmen eine historisch-kritische Untersuchung betreffs der Entstehungszeit der einzelnen Gruppen nötig ist. 1—9 gehören sicher der nachexilischen Zeit an.

Besonders Budde (*Geschichte d. hebr. L.* 269 f.) hat auf Grund von 1, 1—8 bewiesen, daß C. 1—9 überhaupt nicht von Salomo herrühren, sondern nur in die Sprüche Salomos einführen wollen, die von 10 an folgen. Jene Kapitel nun verweisen sowohl die Sprache (die ganz unhebräischen langen Perioden in 1 und 2, das griech. Lehnwort *etûn* 7, 16), wie die vorausgesetzten kulturellen Verhältnisse (vgl. 6, 24; 7, 5 ff., 16, eine ausländische Kultur, indes keine polytheistische Religion droht die jüdische Gemeinde zu umgarnen 2, 16 ff.; 5, 3 ff.; 9, 13 ff.), wie die Ideen (besonders die spekulativ angehauchte Personifikation der Weisheit, durch die einer gottlosen Spekulation das Wasser abgegraben werden soll 8, 22 ff.), wie endlich die nahe Verwandtschaft mit Sirach zwingend in die nachexilische Periode, und zwar in die Zeit, wo der erste griechische Einfluß sich in Palästina breit machte, d. i. etwa das 4. Jahrhundert.

Der vollständig andere Geist, von dem der Kern des Buches durchweht ist, weist ihn einer älteren Periode zu. Daß diese aber die vorexilische sein muß, zeigen in erster Linie die Königssprüche.

Während in 1—9 der König nie erwähnt wird, bei Sirach allerdings vereinzelt, aber entweder als etwas Ungutes 7, 4—6; 8, 2 usw. oder wenigstens als etwas Fernliegendes 10, 1—5, — im übrigen war dieser nach seiner eigenen Aussage 24, 30; 30, 25 überwiegend Sammler älterer Sprüche —, ist hier offenbar das israelitische Königtum überall vorausgesetzt vgl. i. d. 1. Samml. 14, 28, 35; 19, 12; 20, 2, 8, 26, 28; 21, 1; 22, 11, 29 und besonders 16, 10—15, in der zweiten 25, 2—6; 28, 15 f.; 29, 4, 12, 14, 26. Andere Gründe kommen bestätigend hinzu: die *Thora* 28, 4—9; 29, 18 ist die göttliche Unterweisung wie in den Tagen eines Jesaja 8, 16, 20; 28, 9—13; 30, 9; Jerem. 8, 8 usw., nicht das geschriebene Gesetz; die Opfer spielen wie bei diesen gar keine Rolle für die Frömmigkeit 15, 8; 17, 1; 21, 3, 27; der Vergeltungsglaube ist der alte, naturwüchsige Volksglaube; von einer jenseitigen Vergeltung findet sich noch keine Spur. Wie wiederum die Zeitfolge der 3 Sammlungen 10, 1—22,

16; 22, 17—24, 34 und 25—29 ist, läßt sich nicht mit voller Bestimmtheit sagen, den urwüchsigsten Eindruck macht aber sicher die dritte.

Bestätigt sich somit die vorexilische Entstehung des Grundstockes von 10—29, so wird man berechtigt sein, der Tradition auch insofern Glauben zu schenken, daß wirklich ein Stufenfortschritt in den Sammlungen vorliegt, und zwar wahrscheinlich in der Weise, daß Hiṣqia, der israelitische Assurbanipal, tatsächlich die älteren, bis in Salomos Zeit zurückreichenden Sprüche in C. 25—29 hat sammeln lassen, während die anderen beiden Sammlungen 10, 1—22, 16 und 22, 17—24, 34 solche Sprüche enthalten, die in der Zeit von seiner Regierung bis zum Untergange des Reiches entstanden. Eine bessere Erklärung der Tradition über *die Männer Hiṣqias* 25, 1 hat jedenfalls noch nie jemand gegeben.

In 1. Kön. 5, 12 wird, nachdem ausdrücklich die Weisheit Salomos mit der von Ausländern verglichen ist, mitgeteilt, daß er 3000 Sprüche gedichtet habe. Man sucht die Notiz für unser Problem damit zu entwerten, daß man entweder sagt, diese hätten sich nach V. 13 auf Objekte der Natur bezogen, indes dieser Vers handelt nicht von seinen Sprüchen, sondern feiert ihn als Beschwörer (zu *Ceder und Ysop* als Abwehrmittel der Dämonen vgl. 2. M. 12, 22; 3. M. 14, 4; 4. M. 19, 6) oder, daß wir im Spruchbuche nur 935 Verse, also nicht ⅓ jener besäßen, als ob das überhaupt ein Argument wäre und nicht auch sonst große Geschichtswerke, Liedersammlungen Israels usw. uns verloren gegangen wären. Das Fündlein Behnkes (ZAW 1896 S. 122), 10, 1—22, 16 enthielten 375 Sprüche, was in Buchstaben ausgedrückt = šlmh = Salomo sei, zur Erklärung der Überschrift heranziehen wollen, macht den Eindruck eines schlechten Witzes. Allerhöchstens könnten deswegen später 10—22 gerade auf diese Zahl abgerundet sein.

Selbstverständlich ist auch hier die Tradition nicht zu pressen. Zunächst steht wie so oft im ganzen Altertum der König als Repräsentant seines Hofes, seine Weisen und Dichter, die zu seinem Ruhme dichteten — auch in Ägypten ist dieser Zweig der Poesie zum Teil ein höfischer —, sind mit einbegriffen. Zum andern muß auch hier wie bei den Psalmen im Auge behalten werden, daß bei den bis in die griechische Ära sich immer wiederholenden Redaktionen, von denen auch die mannigfachen Dubletten Zeugnis ablegen vgl. 14, 12 m. 16, 25; 11, 13a m. 20, 19a; 25, 24 m. 21, 9 usw., alte Sprüche umgeformt oder auch durch zeitgemäße ersetzt werden konnten.

Letztlich sind 4 andere Gründe für die Verwerfung der Tradition bei den meisten neueren Forschern (Stade, Frankenberg, Cornill usw.) maßgebend. Einmal man schätzt die Kultur am salomonischen und hiṣqianischen Hofe und den Einfluß älterer ausländischer Kulturen daselbst immer noch nicht hoch genug ein, und gerade Sprüche, in denen man eine erst prophetisch vertiefte Gotteserkenntnis finden wollte wie 16, 2; 28, 13 usw., verraten sich jetzt als auf ägyptischem Einflusse beruhend. Zweitens, man sagt, Prophetie und Gesetz lägen abgeschlossen hinter dem Spruchbuche. Doch im allgemeinen ist nichts weiter vorausgesetzt als die göttlichen Forderungen schlichter Moral, wie sie Altisrael schon im Dekalog u. dgl. besaß und wie sie auch Amos, Hosea usw.

voraussetzen (den Gedanken von 15, 8; 21, 27 kennt schon der Jahwist 1. M. 4, 4f., 7). Auf *das Gesetz* wird gerade nie Bezug genommen. Drittens, man sagt, die ganzen Proverbien setzten ein monogamisches wie ein handeltreibendes Volk voraus, und beides führe in die nachexilische Zeit. Aber wenn die Polygamie auch in vorexilischer Zeit juristisch durchaus legitim war, so ist doch die Sitte etwas anderes vgl. 1. M. 2, 24, die ägyptischen Spruchsammlungen des 2. Jahrtausends rechnen genau so immer mit einer Frau, und zum Handel Israels in vorexilischer Zeit vgl. Amos 8, 5; Micha 6, 10f.; Ez. 27, 17 usw. Und endlich, obwohl man die Parallele dieser Sprüche mit den sog. Sprichwörtern anderer Völker mit Recht allgemein aufgegeben hat, wirkt doch noch immer der Gedanke an *Volksweisheit* nach (vgl. Budde S. 289, 295 u. a.). Und von dem Axiom aus, daß diese in dem Schrifttum eines Volkes immer zu allerletzt zu Worte komme, schiebt man ihre Kodifizierung in Israel in die nachexilische Zeit. Aber nochmals, das heißt das Wesen dieser Kunstpoesie ausländischer Provenienz vollständig verkennen. Und wie konnten Sprüche wie die von 16, 10—15 durch die exilische und erste nachexilische Zeit hindurch einfach im Volksmunde festgehalten werden?

Die Auffassung von der vorexilischen Entstehung von 10, 1—24, 34, die wir stets vertreten haben, hat eine willkommene Bestätigung erfahren durch die Entdeckung Ermans, daß 22, 17ff. unmittelbar auf die ägyptische Spruchsammlung des Amen-em-ope (um 1000 v. Chr.) zurückgehe. Tatsächlich sind 22, 17 bis 23, 11 bis auf 22, 26f. aus dieser geschöpft und im Sinne der Jahwereligion umgestaltet, und wenn der israelitische Spruchdichter 22, 20 sagt, er habe in 22, 17 bis 24, 22 dreißig Sprüche geschrieben, so lehnt sich auch dies an die 30 Kapitel des A. an. Der Spruch 22, 29 zeigt aber mit Sicherheit, daß die Übernahme noch zur jüdischen Königszeit stattgefunden haben muß. Wie es sich erklärt, daß diese Anlehnung mit 23, 13 plötzlich abreißt und hier merkwürdigerweise ein Spruch aus der von Osten stammenden Achikarsammlung verwertet wird (vgl. Gressmann), können wir vorläufig noch nicht sagen. Auf jeden Fall ist diese neue Erkenntnis zugleich auch von großer prinzipieller Bedeutung für die Tatsache, daß und wie die israelitischen Frommen ausländisches geistiges Gut übernommen und verarbeitet haben.

Da Agur und Lemuel uns vollständig unbekannt sind, so müssen wir uns über die Entstehungszeit der letzten 3 Anhänge des Urteils enthalten. Nur so viel dürfte gewiß sein, daß das *Massa* 30, 1; 31, 1 als Orts- bzw. Volksname aufzufassen ist vgl. 1. M. 25, 14; 1. Chron. 1, 30, mithin hier ausländische, wahrscheinlich nordarabische Fürsten vor uns stehen.

§ 3. Hiob.

Merx *Das Gedicht v. Hiob* 1871; Budde *Beiträge zur Erklär. des B. Hi.* 1876; Giesebrecht *Der Wendepunkt des B. Hi.* 1879; Grill *Zur Kritik der Komposition des B. Hi.* 1890; Cheyne, The Expositor 1892 S. 245ff.; Laue *Die Komposition des B. Hi.* 1895; Strack *D. Priorität des B. Hi. gegüb. Prov.* 1—9 ThStKr 1896 S. 608ff.; Ley *Die Abfassungszeit des B. H.* ThStKr 1898 S. 34ff.; K. Kautzsch *Das sog. Volksbuch von Hiob* 1900; Fries *D. philos. Gespräch von Hiob bis Platon* 1904; Volz *Das Buch Hiob* SchAT 1911; Sellin *Das Problem des Hiobbuches* 1919; Fullerton *The original conclusion of Job* ZAW 1924 S. 116ff.; Knieschke *Kultur u. Geisteswelt des B. Hiob* 1925; Thilo

D. Buch Hiob 1925; Hempel *Das theolog. Problem d. Hiob* Zeitschr. f. system. Theol. 1929 S. 621 ff.; Sellin *Das Hiobproblem* 1931.

Das B. Hiob ist eine episch-didaktische Schrift, die stellenweise eine fast dramatische Gestalt annimmt. Es ist ein gigantisches Werk, kann als die schönste Blüte der Chokmaliteratur bezeichnet werden, obwohl es zugleich die Bankerotterklärung eines Weisheitslehrers enthält (C. 28). Das Problem, welches behandelt wird, ist: wie verträgt sich das Leiden eines gerechten Menschen mit der Existenz eines gerechten Gottes?

Die Disposition des Buches ist folgende: I. Die Anknüpfung 1—3. a) Hiobs Glück 1, 1—5. b) Die Wette im Himmel und Hiobs Unglück 1, 6—2, 10. c) Das Auftreten der 3 Freunde Elifas, Bildad und Zofar und Hiobs erste Klage 2, 11—3, 26.

II. Die Verwicklung 4—31. a) Dreimaliger Redewechsel zwischen Hiob und den Freunden, die mit steigender Schärfe nach dem gewöhnlichen Vergeltungsdogma Hiob zum Geständnis seiner geheimen Sünden zu bringen suchen, während er nachdrücklich seine vollständige Unschuld beteuert und zum Schlusse jeden Erklärungsversuch seines Leidens damit abschneidet, daß die Weisheit dem Menschen versagt sei 4—28 (die dritte Zofarrede fehlt). b) Hiobs letzter Appell an Gottes Gerechtigkeit 29—31.

III. Die Lösung. a) Die Reden Elihus, der den Zweck der Leiden in der Läuterung von geistlichem Hochmut sieht 32—37. b) Die Reden Gottes, der mit dem Hinweis auf seine Allmacht und Weisheit Hiobs Klagen zum Schweigen bringt, Unterwerfung unter seinen alles irdische Wissen übersteigenden Rat und Willen verlangt 38, 1—42, 6. c) Hiobs Selbstdemütigung und neues Glück 42, 7—17.

Schon diese Übersicht läßt die Frage auftauchen: wie hat der Verfasser des Buches das behandelte Problem gelöst? Und es muß offen gesagt werden, daß diese Frage trotz aller darauf verwendeten Mühe bis auf den heutigen Tag nicht sicher beantwortet ist. Tatsächlich werden ja 3 Lösungen in III gegeben und, wenn man will, hat man in C. 28 noch eine vierte. Das muß dann aber mit der Komposition des Buches zusammenhängen, die keine einheitliche sein kann.

1. Fast allgemein (neuerdings nur noch bestritten von E. und K. Kautzsch) ist anerkannt, daß der Prolog 1, 1—2, 10 und der Epilog 42, 7—17 nicht demselben Autor angehören wie das übrige Buch. Tatsächlich liegt nicht nur ein Widerspruch zwischen der Tendenz des Dichters in 38, 1—42, 6 und dem Eintreten einer irdischen Restitution in 42, 7 ff. vor, sondern es wird auch in dem ganzen Buche nie auf die Wette mit dem Satan Bezug genommen, und der Hiob der Gedichte ist (besonders 22, 6 ff.; 29, 1 ff.) ein ganz anderer als der in Prolog und Epilog, nämlich nicht ein Hirten-, sondern ein Stadtfürst, auch ist sein Leid 16,

10 f. ein ganz anderes als im Prolog (nur auf den Tod der Kinder wird auch 8, 4; 29, 5 Bezug genommen, 19, 17 nicht sicher). Überwiegend sieht man jetzt mit Recht in jenem Rahmen ein älteres Volksbuch, in das der Verf. des Hiob mit poetischer Freiheit seine gewaltigen Gedichte hineingedichtet habe. (So z. B. DUHM, BUDDE, BAUDISSIN u. a.) Es ist aber auch möglich, daß die sog. Satansstücke in diesem (1, 6—12; 2, 1—7 a) ebenso wie die Erzählung von dem Besuche der 3 Freunde (2, 11—13; 42, 7—9) erst von dem Dichter von 3 ff. eingefügt sind, während die alte Volkssage nur berichtete, das Gott selbst den Hiob versucht habe (vgl. Gen. 22 usw.), dieser aber trotz allem, auch trotz seines Weibes sich herrlich bewährt habe.

2. Aber auch die Reden Elihus 32—37 können nicht von dem Dichter gleichzeitig mit dem sonstigen Werke geschrieben sein. a) Elihu wird weder vor noch nach 32—37 erwähnt, noch auf seine Ausführungen Bezug genommen. b) Nach 38, 2 hat unmittelbar zuvor Hiob, nicht Elihu gesprochen. c) Die Elihureden wiederholen manches von dem, was die Freunde gesagt, ganz unnötig, und nehmen, besonders in C. 37, manches von dem vorweg, was hernach Gott spricht; andrerseits widersprechen sie demselben auch wieder direkt, denn Gottes Rede läuft darauf hinaus, daß es dem Menschen nicht zieme, über Gottes Rat Aufschluß zu begehren, während Elihu einen solchen gibt. d) Die Sprache weicht ganz beträchtlich von der der andern Kapitel ab. In neuerer Zeit haben eigentlich nur noch BUDDE, CORNILL, WILDEBOER und THILO die unmittelbare und ursprüngliche Zusammengehörigkeit dieser Reden mit dem übrigen Werke zu retten gesucht, weil dasselbe ohne sie überhaupt keine Lösung des Problems biete, vielmehr ganz und gar auf die in ihnen vertretene Lösung, die Läuterung des Gerechten vom Hochmut angelegt sei. Aber diese Behauptung widerspricht dem Aufbau von 3—31 — denn wäre sie richtig, so müßte Hiobs Hochmut bis zur Heilung durch den Elihu doch immer stärker hervortreten, was durchaus nicht der Fall ist, — andrerseits kann ein derartiges literarisches Postulat überhaupt nicht die sachlichen Gründe gegen die ursprüngliche Einheit (a—d) aufwiegen, und jenem entschwindet der Boden, sobald sich herausstellt, daß das ursprüngliche Buch gar nicht jenes Problem lösen wollte.

3. Nimmt man die Sache aber genau, so stößt sich auch der Hymnus auf die Weisheit C. 28, so gewiß derselbe jetzt 12, 2, 13; 17, 10 usw. fortsetzt, ebenfalls mit 38, 1—42, 6, denn dort hat Hiob ja bereits aus eigenem eingesehen, was ihn die Theophanie und Gottesrede doch erst lehren will, daß dem Menschen jede Weisheit und Einsicht versagt ist und daß ihm daher nichts anderes übrig bleibt, als Gott zu fürchten vgl. 42, 6 (s. z. B. DUHM). Man sagt wohl, in diesem Kapitel polemisiere Hiob nur gegen die Weisheit seiner Freunde, aber jede Adresse an diese fehlt, die Weisheit, die sie vertreten, ist eine total andere als die, auf die dies Kapitel reflektiert, es fällt auch auf, daß Hiob sein Leid hier schlechthin nicht erwähnt. Da nun 27, 11—23, an die 28 ff. anknüpfen (das *denn* begründet allerdings nur den ausgefallenen Kehrvers V. 12, 20), vollends nicht in Hiobs Mund passen, der sich mit ihnen nur selbst widersprechen würde, vielmehr hier vielleicht ein Torso der Rede Zofars vorliegt, so scheint das ganze Kapitel 28 dem Werke von Hause aus fremd und hier nur an relativ passender Stelle eingeschoben zu sein.

4. Aber wir müssen zunächst noch einen Schritt weitergehen. So gut 29—31 sich an 27, 10 wieder anfügen und vor 38 passend stehen, so liegt doch auch noch ein Widerspruch zwischen der Verwickelung und der Lösung druch die Theophanie C. 38 ff. vor. Nach den Reden Hiobs gegen seine Freunde, so sagt man nun, kann man schlechterdings nicht

erwarten, daß die Lösung des Problems in einer derartigen Erscheinung Gottes bestehen würde. Mehrfach sagt er, daß ihm eine persönliche Konfrontation mit Gott gar nichts helfen, daß dieser ihn dabei doch nur vergewaltigen werde. Besonders 9, 2, 3, 14—16, 20, 29—31 nimmt er Gott schon geradezu vorweg, was derselbe nachher 38 ff. sagt vgl. auch 10, 6 f.; 13, 15—21. Ja, sogar die Erscheinungsform von 38 wird 9, 17 antizipiert und als wertlos bezeichnet: *Vielmehr im Sturme schnappte er nach mir und mehrte schuldlos meine Wunden.*

Nun muß allerdings beachtet werden, daß dieser Gedanke, der seinen Höhepunkt in C. 9 und 10 erreicht, 13, 20 f. zum letzten Male klar hervortritt, daß hier in 13, 16—19 schon ein anderer Ton, nämlich der der Sehnsucht nach einer Rechtsverhandlung daneben klingt und jener in 23, 6, falls der Text richtig ist, sogar in sein Gegenteil verkehrt würde. Auf jeden Fall macht sich von C. 13 an immer glühender das Verlangen Hiobs nach einem Gerichtstage, das Verlangen, trotz allem Gott persönlich zu schauen, bemerkbar 16, 18—22; 19, 23—27; 23, 3—10; 31, 35—37. Aber diese Begegnung ist nicht die von 38—42, bei der auf Hiobs physisches und seelisches Leiden, auf seine Sünde bzw. Gerechtigkeit so gut wie überhaupt nicht (vgl. 38, 2; 40, 1—14) eingegangen wird, in der nur der allmächtige Herr der Natur gefeiert wird, und die deswegen unter das Verdikt von 9; 10 und 13 fallen würde.

Aus dieser Diskrepanz haben CHEYNE und VOLZ SchAT S. 23 ff. geschlossen, daß auch die Gottesreden dem ursprünglichen Buche fremd seien, daß dieses von Hause aus nur aus dem Dialoge über die große Frage des Leidens bestanden hätte. Der Gedanke ist gewiß ernster Prüfung wert. Aber erklärt sich das Schweigen über Hiobs Leid in 38 ff. nicht gerade daraus, daß er lernen soll, daß der überweltliche Gott andere größere Sorgen habe, daß alles individuelle Leid sich mit menschlicher Lehre und menschlichen Begriffen überhaupt nicht erklären lasse? Kann man sagen, daß der Gott von C. 38 ff. im Unterschied von C. 3—31 ein „deistischer" sei, da er sich doch hat schauen lassen, wenn auch ganz anders, als Hiob ihn sich in seinen kurzen, menschlichen Gedanken vorgestellt hat vgl. 42, 3, 5? Ich fürchte doch, man würde mit der Gottesrede (urspr. handelt es sich nur um eine solche 38; 39; 40, 2, 8—14, 3—5; 42, 2) dem Hiobbuche gerade Spitze und Krone ausbrechen.

5. Von peripherischer Bedeutung, aber doch zu erwähnen ist, daß innerhalb der Gottesrede die außerordentlich in die Breite gehende Beschreibung des Nilpferdes und Krokodils 40, 6—41, 22 als Einschub hinter C 38 und 39 angesehen werden, wofür die Dubletten 40, 1—5 vgl. m. 42, 1—6 und 40, 6 ff. vgl. m. 38, 1 ff. sprechen.

Für die meisten Forscher ist nun mit der kritischen Analyse, nach der als ursprüngliches Hiobbuch von den 42 Kapiteln nur 3—27, 10 und eventuell 29—31, in denen sich indes auch ein anderer Stil bemerkbar macht, übrig bleiben würden, über die hinaus noch andere 7; 12; 14; 16; 17; 24; 26; 27, 1—10 gestrichen haben, auch die Frage von *echt* und *unecht* erledigt. Aber angesichts jenes Resultates werden doch Bedenken auftauchen, ob nicht der dabei angelegte literarische Maßstab von vornherein ein verkehrter ist, ob nicht jene Analyse auch Nähte auftrennt, die vom Verfasser selbst stammen können, ob man nicht im Le-

ben eines antiken Dichters sehr wohl ein wiederholtes Arbeiten an seinem Werke annehmen kann, aus dem sich ein Mangel an Einheitlichkeit der Komposition, ein doppelter, ja dreifacher Boden ergab, den wir einem modernen Dichter nicht ohne Tadel zugestehen würden, den wir aber doch bei einem solchen des alten Orients einfach hinnehmen müssen (vgl. aber sogar die inneren Widersprüche in Schillers *Don Carlos*). Mir scheint diese Frage bejaht werden zu müssen.

Ist es denn nicht wirklich denkbar, daß der Dichter ein Leben lang mit seinem Stoffe gerungen hat? Er hat wirklich zuerst nur den Dialog zwischen Hiob und seinen Freunden gedichtet, eine Verherrlichung des sich im Leiden bewährenden Gerechten, den die Mitmenschen zum Sünder stempeln wollen, einen Protest zugleich gegen das vulgäre Vergeltungsdogma, eine Dichtung, in der der Fromme im Glauben triumphiert, sich den Kranz seiner Gerechtigkeit nicht vom Haupte reißen läßt, von Gott, auch wenn er keine Gerechtigkeit bei ihm findet, nicht läßt bis zum letzten Atemzuge und weiß, daß er ihn schließlich, und sei es auch erst in der Todesstunde, doch schauen wird als den ihn rechtfertigenden vgl. 10, 20; 13, 3; 16; 16, 19 ff.; 17, 3; 19, 23 ff.; 23, 3 ff.; 24, 1; 27, 3—10; 31, 35—37, eine Dichtung, die sich auf der Bahn von Ps. 6; 7; 88 und besonders 73 bewegt.

Er hat aber bald sich selbst korrigiert, sein religiöses Empfinden ist ein feineres und ängstlicheres geworden; in Hiobs Beteuerung seiner Gerechtigkeit, die etwas Titanenhaftes an sich hatte, empfindet er jetzt die Gefahr einer Überhebung und Versündigung Gott gegenüber; nun läßt er das, was Hiob trotz alles Zitterns vor der Furchtbarkeit Gottes immer glühender gewünscht hatte, das Gott schauen, Wirklichkeit werden, aber der Gott, der nun erscheint, ist nicht der gerechte, an den der Hiob der ursprünglichen Dichtung appeliert hatte, der war zu klein und menschlich. Er ist der unbegreifliche und absolute, der deus absconditus. Der Effekt ist daher ein ganz anderer, als Hiob gedacht, nur Tadel; als ein Nichts muß der Held in den Staub sinken, sich Gott einfach ausliefern, blind glauben vgl. 38, 2; 40, 3—5; 42, 6.

Nun aber, erst nachdem es besiegelt ist, daß Hiob sein Recht so, wie er es sich gedacht, nicht findet, ist der Dichter ganz allmählich auf ein anderes Problem geführt, dasjenige, welches wir jetzt als das eigentliche des Buches betrachten: warum läßt der gerechte Gott den Gerechten leiden? Darauf geben tatsächlich 3—27, 10; 29—31; 38—42, 6. die nur von der Bewährung des Gerechten im Leiden handeln

und jene Frage nur gelegentlich in den Reden der Freunde streifen, die aber kein Problem lösen, sondern dem Gerechten seine Gerechtigkeit nehmen wollen, keinerlei positive Antwort. Der Verfasser ist jetzt offenbar umgeben von einem Kreise, in dem man glaubt, alle Probleme und Welträtsel mit Hilfe der Weisheit lösen zu können. Diese Lösung mittels Spekulation hat er als nicht zum Ziele führend abgelehnt und seine Absage in C. 28 dem frommen Dulder in den Mund gelegt als letzten Protest gegen die Freunde, die freilich nichts dergleichen gesagt hatten, aber doch äußerlich an 12, 2, 13: 17, 10 usw. anknüpfend.

War aber das Problem einmal als solches aufgeworfen, dann drängte es auch zu einer positiven Lösung. Die einzige, die das Buch gibt — darin haben Budde u. a. durchaus recht — enthalten die Elihureden: der Zweck der Leiden ist die Heilung des Gerechten von geistlichem Hochmut. Und da wüßte ich nicht, was zwingend der Annahme im Wege stände, daß derselbe Verfasser sie selbst als reifste Frucht seines eigenen geprüften Lebens eingeschoben habe, die in 38—42, 6 gelegene Härte ausgleichend und sehr fein an 9, 34 und 13, 21 durch 33, 7 anknüpfend (ähnlich z. B. Kamphausen in Bunsens Bibelwerk). Faust I und II differieren mehr noch in Ideen und Sprache und stammen doch von einem Dichter. Immerhin muß zugegeben werden, daß die ganze Ausdrucksweise und Gedankenwelt hier die Annahme eines andern Dichters als weit näherliegend erscheinen läßt. Nur soll man nicht die Kluft zwischen beiden ungebührlich erweitern, wie es besonders Duhm getan hat. Die entfernte Möglichkeit bleibt bestehen, daß nur Prolog und Epilog als ein vom Verfasser bereits vorgefundener Stoff anzusehen sind, alles andere ihm aber wirklich entstammt. (40, 6—41, 26 dürften Paralipomena von seiner Hand sein.)

Mit der Wahrscheinlichkeit einer derartigen allmählichen Entstehung des Buches, nicht nur einer verschiedenen Problemlösung, sondern auch einer Verschiebung der Problemstellung, wird sehr ernst zu rechnen sein. Auf Gewißheit ist hier überhaupt zu verzichten.

In einer ganz neuen Weise hat jüngst Fullerton das Problem angefaßt. Er verzichtet auf eine Ordnung und Verwertung von C. 20—31, rechnet den urspr. Dialog nur von C. 3—19 und faßt als Schluß dieses die Gottesrede von C. 38, 39 mit dem Bekenntnis Hiobs 40, 3—5 auf. Das Weitere sei „orthodoxe" Zutat. Aber auch schon Prolog, Jahwereden und Hiobbekenntnis hätten einen Doppelsinn, der fromme Leser mußte und sollte sie anders auffassen als der Denker. Im Grunde seien sie nur Umkleidungen des Dialogs, in dem der Verf. seine eigenen Gedanken rückhalt-

los niedergelegt habe. — Ich glaube, auch dieser geistvolle Versuch erinnert uns daran, wie schlechthin problematisch hier alles ist, und es scheint mir doch, daß hier der Nichtfachmann Otto *Das Heilige*[3] S. 97 richtiger empfunden, daß wirklich der Gedanke an das Unergründliche, das Mysteriöse in Jahwe unseres Dichters letzte Lösung gewesen ist. Es werden gewiß noch viele Versuche der Erklärung des Geheimnisses dieses Buches den bisherigen folgen.

Ebenso ungewiß ist die Frage des Zeitalters des Dichters.

Zunächst ist zu betonen, daß die dichterische Beschäftigung mit dem Leiden des Gerechten uralt ist. Wir kennen sie in Ägypten und Babylon bereits im 2. Jahrtausend, dort besonders in dem *Gespräch des Lebensmüden mit seiner Seele*, hier in den Beschwörungsliedern (vgl. bes. KAT[3] S. 385 ff.). So ist gewiß, daß der Dichter des Hiob in den Liedern, in denen er den Helden klagen und sich gegen sein Schicksal aufbäumen läßt, vielfach einem älteren fest eingebürgerten Schema folgt (vgl. z. B. C. 31 mit der zweiten Surputafel bei Zimmern *Beiträge* I S. 3 ff.). Daraus erklärt sich die auffallende Verwandtschaft nicht nur mit manchen oben zitierten Psalmen, Klagelieder 3 usw., sondern auch zwischen C. 3 und Jer. 20, 14—18 und besonders C. 13, 17—28; 9, 15, 19 und Jes. 50, 4—9. Ebenso ist die Gestalt Hiobs als eines Gerechten längst der vorexilischen Zeit innerhalb wie außerhalb Israels bekannt gewesen vgl. Ez. 14, 14, 20, und verschiedene Zeiten haben verschiedene Züge zu seinem Bilde geliefert (vgl. den Fürsten Hiob 29, 9, 12, 14, 17, 25; 31, 35). Auch abgesehen von dem Volksbuche hat unser Buch also sicher eine lange Vorgeschichte gehabt.

Daß nun der frühste terminus a quo des Dichters das Jahr 722 ist, wird jetzt auf Grund von 12, 14—25 und 15, 19, allgemein angenommen. Die professionelle Art, in der die Freunde den Vergeltungsglauben behandeln, macht es aber wahrscheinlich, daß wir bis in die Ära Jeremia-Ezechiels hinuntergehen müssen vgl. Jer. 31, 29 f.; Ez. 18, 1 ff.; 5. M. 24, 16. Anderseits ist es schon wieder unberechtigt zu sagen, Hiob gehöre noch hinter Ezechiel 18, weil hier der Standpunkt vertreten werde, daß es ein unschuldiges Leiden überhaupt nicht gebe, und so hätte Ezechiel nicht schreiben können, wenn er Hiob schon gekannt hätte. Aber konnte denn Hiob so schreiben, wenn er den Ezechiel schon kannte? Man höre doch endlich mit dieser eingleisigen Kritik auf. Kann denn nicht einer in Babylon so und der andere in Jeruusalem, Teman oder Ägypten gleichzeitig anders geschrieben haben? Mit demselben Rechte kann man sagen, in nachexilischer Zeit hätte sich der Dichter mit Jes. 53 auseinandersetzen müssen. Und in Wirklichkeit will das ursprüngliche Hiobbuch das Vergeltungsproblem überhaupt nicht lösen. Den Hiob von 3—31 kennt aber gerade Ezechiel 14, 14, 20 schon.

Die sog. literarischen Entlehnungen beweisen gar nichts. Jer. 20, 14—18 und Jes. 50, 4 ff. sind Triebe an demselben Baume. Daß 42, 17 aus P (1. M. 35, 29; 25, 8) schöpfe, ist eine starke Behauptung. Noch merkwürdiger ist die Ansicht, Hiob 15, 7 entlehne aus Spr. 8, 25, denn daß die Berge das ewigste auf Erde seien, ist ein dem A. T. allgemein vertrauter Gedanke, und der *erste Mensch* 15, 7 ist keinerlei Anspielung auf die Weisheit von Spr. 8, 25, sondern eine ganz selbständige Bezugnahme auf die altorientalische Vorstellung von dem ersten Menschen als dem Inbegriff aller Weisheit (vgl. Jes. 49, 2; 51, 16; Henoch 48, 3; Dan. 7, 13).

Auch auf Grund der Ideen kommen wir zu keinem sichern Schlusse. Mal. 3, 13 ff.. setzt ebenfalls eine Zeit der Zweifel an der göttlichen Ver-

geltung voraus, aber gilt dasselbe nicht auch von Jer. 12, 1; 15, 18 usw.? Daß der Verf. die Hoffnung einer Rückkehr aus dem Totenreich zwar für seine Person abgelehnt, aber doch gekannt hat vgl. 7, 9 f.; 10, 21; 14, 7—22; 16, 22 — die berühmte Stelle 19, 25 f. handelt m. E. von einem Erlebnis in der Todesstunde vgl. NKZ 1919 S. 232 ff. — ist ebenfalls gewiß, gibt aber auch keine Handhabe, denn diesen Glauben haben die Juden nicht erst durch die Perser kennengelernt, er war ihnen schon durch Kanaanäer und Ägypter vertraut vgl. Hos. 6, 1 ff. Wenn man endlich sagt, Hiob 28 setze bereits Spr. 1—9 voraus, hier das Zutrauen, die Weisheit besitzen zu können, dort das Verzweifeln daran, die Resignation, so ist es ja nichts Außergewöhnliches, daß ein vereinzelter Skeptiker mit dem Verzichte auf ein Gut der großen optimistischen Herde vorauseilt.

Man wird also nichts weiter können, als den Dichter des Hiob zwischen 600 und 300 ansetzen und sich dessen bewußt bleiben, daß hier ein Verfasser vor uns steht, bei dem infolge seiner Bildung und seines internationalen Standpunktes die gewöhnlichen Maßstäbe der Datierung versagen. Er hat vielleicht außerhalb Jerusalems, ja sogar Palästinas, geschrieben. Besonders die Wüste ist ihm offenbar vertraut. Man hat gemeint, die Schilderung der Parias und Troglodyten 24, 4 ff.; 30, 1 ff. führe ins Ostjordanland, möglich auch, daß er ein Mitglied der jüdischen Kolonie in Ägypten war, die uns jetzt eine greifbare Größe schon im 6. und 5. Jahrh. geworden ist, und in der offenkundig auch literarische Interessen und internationale Bildung schon vor der Gründung Alexandriens vertreten waren.

Die enorme Bedeutung dieses Buches für die Geistesgeschichte der Menschheit ist von der Frage der Entstehungszeit desselben glücklicherweise so gut wie unabhängig. Es würde sogar an Wert nichts einbüßen, wenn sich doch noch einmal herausstellen sollte, daß ganze Generationen an ihm gearbeitet haben. Gelöst hat der Dichter das Rätsel des Leidens nicht. Aber das Tiefste und Gewaltigste, was auf dem Boden des alten Bundes über das Leiden des Frommen gesagt ist, das finden wir hier, und die ganz verschiedene Beleuchtung, in die dasselbe je nach seinen einzelnen Bestandteilen gerückt ist, erhöht nur den Wert des Buches; wir merken: diese Schrift ist mit Herzblut geschrieben, ist dem Leben abgerungen. Wirklich gelöst konnte das Rätsel erst von einem andern Standpunkte aus werden: *Ich halte dafür, daß dieser Zeit Leiden der Herrlichkeit nicht wert sei, die an uns soll offenbar werden.*

§ 4. Das Hohelied.

Rothstein *Das Hohe Lied* 1893; Budde *Was ist das Hohe Lied?* Preuß. Jahrb. 1894 S. 92 ff.; Haupt *Biblische Liebeslieder* 1907; Thilo *Das Hohelied* 1921.

Das Hohelied schildert in glühenden orientalischen Farben

das Liebesverhältnis zwischen Salomo und Sulamith. Die Synagoge und dementsprechend die ältere christliche Kirche deutete es allegorisch auf das Verhältnis Gottes bzw. Christi zur Gemeinde. Für diese Deutung fehlt aber wie bei Ps. 45 jeder Anhaltepunkt im Texte. Das Lied will die natürliche, und zwar die bräutlich-eheliche Liebe besingen, aber auch diese ist den Israeliten eine *Flamme Jahs*, also etwas ganz und gar Religiöses vgl. 8, 6, 7, dazu 1. M. 2, 24. Trotzdem ist über die Berechtigung der Stellung des Buches im Kanon noch bei den Juden selbst auf der Synode von Jamnia (90—100 n. Chr.) debattiert.

Es ist viel gestritten, welcher Dichtungsgattung das Hohelied zuzurechnen sei. Und die lange herrschende Anschauung, daß es ein dramatisches Singspiel sei, hat noch jetzt Vertreter. Sie läßt sich aber nicht ohne Gewaltsamkeiten und Künsteleien durchführen. Den richtigen Schlüssel zum Verständnis verdanken wir WETZSTEIN und weiter BUDDE. Wie noch heute in Syrien die Hochzeit 7 Tage lang mit Tänzen und Liedern gefeiert wird, wobei das Ehepaar als König und Königin auf einem Throne sitzt und in alten stereotypen Hochzeitsliedern besungen wird, so haben wir auch aus dieser Sammlung auf jene Sitte bei Israel zurückzuschließen und hier einen Zyklus solcher alter Volkslieder vor uns. Die Auffassung von HAUPT, es handle sich um eine Sammlung sinnlicher, zum Teil stark ins Obszöne hinüberspielender Liebeslieder, ist mit Recht von THILO exegetisch zurückgewiesen. Aber sein eigener Versuch, folgende Disposition zu finden: 1) Zuneigung und Sehnsucht 1, 2—8, 2) Bräutigam und Braut 1, 9—2 17, 3) Vom Brautstand zur Vermählung 3, 1—7, 11, 4) Im Ehestande 7, 12—8, 14, dürfte besonders an dem letzten Teile scheitern.

Die einst von ERBT (*Hebräer* S. 196 ff.) hingeworfene, aber noch nicht konsequent durchgeführte Hypothese, es handle sich um Festhymnen auf das Verhältnis des Sonnengottes (Dods, Schelems) zum Mond (Schelamith), kann durchaus ein Körnchen Wahres enthalten, denn letztlich gehen natürlich jene Hochzeitssitten auf lange vorisraelitische Mythen zurück. Für 5, 5—8; 3, 1 ff. (speziell die *Nachtwächter*) gibt es schwerlich eine bessere Erklärung; ein versprengtes Stück eines Adonismysterienspieles hat BERTHOLET in 4, 8 gefunden (vgl. Baudissinfestschrift S. 47—53 und dazu Jer. 22, 20, 22). Neuerdings hat EBELING ganz überraschende weitreichende Parallelen in Liedern des babylonischen Tammuz-Ischtarkultes konstatiert (Mitteilung auf dem Münchener Orientalistenkongreß 1924.) Aber in Israel sind nun auch Liebe und Ehe dem Wesen nach etwas Neues geworden 8, 6 f.; und so, wie wir das Hohelied besitzen, ist es schlechterdings nichts anderes mehr als eine Sammlung israelitischer Hochzeitslieder.

Können danach einzelne der Lieder sehr alt sein, so muß doch die uns vorliegende Redaktion aus relativ später Zeit stammen. Die Sprache führt auf das 5. oder 4. Jahrhundert (3, 9 ein griechisches, 4, 13 ein persisches Wort, das ausschließliche שׁ usw.). Für die erstmalige Dichtung des einen Liedes gibt uns 6, 4 noch einen Wink, wo Thirza neben Jerusalem als Hauptstadt genannt wird (also um 900), 5, 8 zeigt, daß die Heimat der Sammlung Jerusalem ist.

Salomo ist in der Überschrift nur zum Verfasser gemacht, weil er 1, 3; 3, 6 ff. (wohl auch 6, 8) mehrfach erwähnt war, nach 8, 11 wollen die Lieder gar nicht von ihm sein. Sulamith 7, 1 = Sunamitin wird die Braut vielleicht im Hinblick auf 1. Kön. 1, 3, 15; 2, 17, 21 f. benannt, es gehört mit zum König-Salomospielen. Weil man aus 1. Kön. 5, 12 wußte, daß er Lieder gedichtet habe, bezeichnete man dies als sein *schönstes Lied.* Dieser Überschrift wie der allegorisch religiösen Auslegung, die in gewissem Sinne auf die allerälteste Bedeutung einzelner Lieder wieder zurückgreift, haben wir es zu danken, daß uns das kultur-, aber doch auch religionsgeschichtlich so überaus wertvolle Dokument erhalten geblieben ist.

§ 5. Das Buch Ruth.

Bertholet *Stellung d. Isr. u. Juden zu d. Fremden* S. 145 f.; Gunkel *Ruth* i. d. Deutschen Rundschau 1905 S. 50—69; Köhler *Ruth* Schweizerische Theol. Zeitschrift 1920 S. 3—14.

Das Büchlein erzählt in der Form der Novelle eine Episode aus der ausgehenden Richterzeit, nämlich, wie die Moabiterin Ruth durch ihre Frömmigkeit Gemahlin des Boas und Stammmutter Davids geworden ist, oder nach 4, 16 vielleicht richtiger: wie die Naemi durch göttliche Fügung zu einem Stammhalter gekommen ist (vgl. Köhler). Damit wird zugleich das Anrecht der Heidenvölker an Israels Heilsgütern dargestellt (vgl. Jona). Der Kern muß selbstverständlich als historisch allgemein bekannt gewesen sein vgl. 1. Sam. 22, 3, denn eine freie Erdichtung wäre allgemein auf den denkbar schärfsten Protest gestoßen und hätte nicht bewiesen, was der Verfasser wollte.

Was die Entstehungszeit anbetrifft, so war dieselbe allerdings nur möglich, solange das Haus Davids wirklich ein hochangesehenes im Volke war. Aber das ist es trotz des Sturzes Serubbabels bis in die Makkabäerzeit geblieben, stellte es doch bis in diese hinein den Leiter des Rates der Edlen Sach. 12, 7 ff. Man wird daher die Schrift am besten als einen Protest der Kreise auffassen, die nach Esra-Nehemia im 4. Jahrh. ihre ausländischen Weiber nicht entlassen wollten (so auch Bertholet). Die Bezeichnung des noch 5. M. 25, 9 vorgeschriebenen und gültigen Brauches in 4, 7 als eines *vormaligen* führt ebenfalls in diese Zeit.

Und endlich paßt auch in sie die Sprache am besten, die zugleich allerdings verrät, daß die Erzählung auch schon zuvor im Volksmunde gelebt hatte (vgl. König Einleit. S. 286 f.). 4, 18—22 sind wahrscheinlich späterer Anhang.

§ 6. Die Klagelieder.

Fries *Parallele zw. Thr.* 4 u. 5 *u. d. Makkabäerzeit* ZAW 1893 S. 110 ff.; Löhr daselbst 1894 S. 51 ff.; 1904 S. 1 ff.

Die Klagelieder bestehen aus 5 Liedern, von denen die 4 ersten alphabetisch und im Qinametrum gedichtet sind. Ihr Gegenstand

ist mehr oder weniger — in C. 3 verbindet sich damit persönliches Leid — die Zerstörung Jerusalems 586. Schon nach LXX und Targum sollen sie von Jeremia herrühren, ja diese Tradition ist wohl schon 2. Chron. 35, 25 vorausgesetzt vgl. 4, 20, der fälschlich auf Josia bezogen wurde.

Diese Tradition ist aber unhaltbar und jetzt allgemein aufgegeben; sie ist gerade durch 4, 20, der sich auf Jojachin oder Zedeqia bezieht, über die Jeremia wesentlich anders urteilte, außerdem durch 2, 9: *ihre Propheten erlangen nicht mehr Offenbarung von Jahwe*, aber auch durch 3, 3, 53 b; 5, 7 und die Sprache ausgeschlossen. Endlich sind die Lieder überhaupt unmöglich von einem Verfasser (in 1 ע vor פ, in 2—4 umgekehrt usw.).

C. 2 und 4 sind vielmehr im Anfänge des Exils (nahe Verwandtschaft mit Ezech. 27 usw.) von einem Manne aus der Umgebung des Königs, C. 1 von einem ungefähren Zeitgenossen Deuterojesajas in Babylon gedichtet. Der Verfasser von C. 5 lebt offenbar in Jerusalem, aber noch vor dem Neubau des Tempels im J. 520 vgl. V. 18, gehört also entweder zu den im Lande Zurückgebliebenen (um 550) oder zu den Heimgekehrten (zwischen 537 und 20). Das jüngste Lied, das an poetischem Wert hinter den andern zurücksteht und an C. 2 anknüpft, C. 3 ist ein individueller Klagepsalm, gehört der Kategorie der Leidenspoesie wie die Klagen Hiobs, Jes. 50, 4—9, manche Psalmen usw. an, und ist nicht sicher zu datieren. Es liegt aber keinerlei Grund vor, unter das 5. Jahrh. herunterzugehen. Vielleicht ist dies Lied direkt aus der Seele des Jeremia heraus gedichtet, und ist der Dichter zugleich der Sammler der Klagelieder.

§ 7. Der Prediger.

Bickell *Der Prediger über den Wert des Daseins* 1884; Pfleiderer *Die Philos. des Heraklit. v. Ephes.* usw. 1886; Haupt *Koheleth oder Weltschmerz in der Bibel* 1905; Volz in SchAT 1911; Ebeling *Ein babylonischer Kohelet* Berliner Beitr. z. Keilschriftforschung I 1. 1922; Thilo *Der Prediger Salomo* 1923.

In diesem Buche, in der LXX Ἐκκλησιαστής genannt, spricht ein Mann, der sich Qohelet d. i. *Contionator* nennt und mit einem glänzenden jerusalemischen Könige, offenbar Salomo, der 1, 1 auch als *Sohn Davids* geradezu genannt wird, identifiziert. Daß dies indes nur dichterische Einkleidung eines Späteren ist, geht schon aus 1, 12 hervor, wo er sagt: *Ich war König über Jerusalem.* Zudem zeigt die vollständig aramäisch durchsetzte Sprache, desgleichen Gräzismen und Vertrautheit mit Ideen griechischer Philosophie, daß das Buch nicht vor 300 v. Chr. geschrieben sein kann.

Die Schrift setzt eine Zeit völliger Anarchie im Lande voraus vgl. 4,

13—16; 10, 16—20; das führt uns in die Zeit der späteren Ptolemäer und Seleukiden hinein. 10, 16 spielt wohl auf Ptolemäus V an. Vermutlich hat auch FRIEDLÄNDER (a. a. O. S. 151 ff.) recht gesehen, daß 9, 13—18 auf die Belagerung von Syrakus durch die Römer 212 und deren 9 Jahre lange Verteidigung durch Archimedes anspielt (vgl. den Bericht bei POLYBIOS). Und dann dürfte die Schrift rund um 200 v. Chr. geschrieben sein. Vielleicht hat der Verf. als Erzieher in Alexandrien gelebt. HERTZBERG entscheidet sich wegen 11, 4; 12, 2, 6 für jerusalemische Herkunft.

Der Grundgedanke des Buches, der in den verschiedensten Variationen wiederkehrt, ist der, daß alles Irdische und Menschliche eitel ist. Der Verfasser ist also Skeptiker, aber er ist deswegen noch kein radikaler Pessimist, er glaubt an einen lebendigen Gott 3, 17 f.; 5, 10 f.; 9, 1; 11, 5. Allerdings kämpft er mit schweren Zweifeln. In dieser Welt sieht er wie der Dichter des Hiob keine Vergeltung, und ein Jenseits ist ihm sehr ungewiß 3, 20 f. Aber doch findet er schon in dieser Welt bleibende Güter, nämlich zunächst die Weisheit 7, 11 ff. und mehr noch, da auch sie die letzten Rätsel nicht lösen kann, eine auf dem Grunde der Gottesfurcht sich aufbauende Freude an dem, was dem Menschen beschieden ist C. 9. So stellt er doch schließlich 11, 9—12, 7 eine positive Lebensmoral auf.

Der Verf. steht der Volksreligion offenbar noch viel freier gegenüber als Hiob, und von Jesus Sirach trennt ihn eine ganze Welt. Es ist sogar sicher, daß auf ihn, wie er selbst sagt 1, 13, 17, ausländische Weisheit, wie wir feststellen können, epikureische, stoische und heraklitische Philosophie in wirrem Durcheinander eingewirkt hat (vgl. bes. den ganz unjüdischen Gedanken vom ewigen gleichmäßigen Wechsel alles Geschehenden und die Verherrlichung der Freude 2, 24a; 3, 1—8, 22; 8, 15; 9, 3, 7; 10, 19; 11, 9a). Aber ein Philosoph ist er doch nicht, nur hat das hellenistische Zeitalter kräftig auf ihn eingewirkt; die Persönlichkeit Gottes, aber auch die Tatsache des künftigen Gerichts stehen ihm fest, obwohl er sie mit dem bloßen Denken nicht zu erreichen vermag, und seine Aussagen über beide widerspruchsvoll sind vgl. 2, 24b; 3, 10 f., 15, 18; 4, 17; 5, 1 ff.; 6, 2; 7, 13, 26, 29; 8, 15, 17; 9, 7; 11, 9; 12, 1, 7, mag auch einiges hiervon späterer frommer Korrektur zuzuschreiben sein.

Es ist ganz unmöglich, nach SIEGFRIEDS Vorgang eine ganze Reihe von Händen in dem Buche zu finden (sogar 8!) oder, wie HAUPT versucht hat, die Selbstwidersprüche durch Annahme mehrerer Schichtungen und Überarbeitungen zu heben. Einen *philosophischen* Qohelet hätte man nicht überarbeitet, sondern vernichtet. Auch die Verwirrung im Buche aus einer Verwirrung der Blätter der Handschrift abzuleiten, wie BICKELL getan, hilft nichts. Die Konfusion steckte vielmehr in des Verfassers Kopfe, der im übrigen ein gründlicher Kenner und unbestechlicher Beurteiler des wirklichen Lebens war. Es ist erfreulich, daß neuerdings HERTZBERG energisch für die Einheitlichkeit der Schrift eingetreten ist.

Der babylonische „Kohelet", den EBELING herausgegeben, hat den starken Pessimismus mit dem biblischen gemein, ist aber, da er jeglicher Philosophie fern steht, mit ihm kaum vergleichbar und wäre eher als ein babylonischer Hiob zu bezeichnen.

Dem Buche später angehängt ist 12, 9—14, und eben von diesem Ergänzer werden einzelne der abrupten rechtgläubigen Ergänzungen in den früheren Kapiteln stammen vgl. 3, 15; 7, 1; 9, 7? Sirach (bald nach 200) fand aber bereits das ganze Buch vor (vgl. Nöldeke in ZAW 1900 S. 90 ff.).

Trotz aller Einwirkungen der neuen internationalen Kultur ist Qohelet im Herzen gläubiger Jude geblieben. In dem ewigen Kampfe zwischen Glauben und Wissen ist dies Buch ein bedeutungsvoller Markstein, bei dem das A. T. über sich selbst hinausweist, hin auf die Notwendigkeit eines ganz neuen Glaubens. Qohelet hat Glauben gehabt, aber ihm fehlte die Liebe und die Hoffnung, vgl. dagegen Hebr. 11, 1.

§ 8. Esther.

De Lagarde *Purim* Gött. Gel. Anz. 1890 S. 403; Zimmern ZAW 1891 S. 157—169; Schwally *Leben nach d. Tode* S. 42—45; Willrich *Judaica* 1890; Erbt *Die Purimsage in d. Bibel* 1900; Haupt *Purim*, Beitr. z. Assyr. 1906; Jampel *D. B. E. auf s. Geschichtlichkeit krit. unters.* 1907; Gunkel *Esther* 1916.

Das Buch erzählt von der Vereitelung des Anschlages Hamans am Hofe des Xerxes gegen das Leben sämtlicher im Reiche lebender Juden durch den Juden Mardochai und seine statt der Vasthi zur Königin erhobene Adoptivtochter Esther, von der Rettung der Juden und ihrer furchtbaren Rache an den Feinden. Der eigentliche Zweck ist die Schilderung der Entstehung des Purimfestes d. i. des Festes der Lose 9, 15—19.

Schon 1, 1 zeigt, daß die Zeit des Xerxes lange vergangen sein muß, als das Buch geschrieben wurde, und seine Sprache bestätigt, daß es nicht vor 300 verfaßt sein kann. Gunkels frühere Ansetzung zwischen Artaxerxes I und II beruht auf unsicherer Grundlage, nämlich auf der Nichterwähnung des Apadana, des bedeutsamsten Gebäudes im Schloß zu Susa; diese würde sich bei Entstehung des B. im 3. Jahrh. ebenfalls erklären. Die erste Spur des Purimfestes findet sich 2. Makk. 15, 36, Sirach hat es offenbar noch nicht gekannt, weil er 44—49 Mardochai nicht erwähnt. Aber irgendein historischer Kern muß dem Buch zugrunde liegen, denn es muß ja einen Anlaß für die Feier des neuen, von Hause aus nicht jüdischen Festes gegeben haben, und dieser wird in einer Verfolgung und Rettung der babylonisch-persischen Juden in der Perserzeit zu sehen sein. Es fehlt der leiseste Anhalt dafür, daß es sich um einen Reflex der Verfolgungen durch Antiochus handelt.

Wohl aber ist jener Kern nicht nur phantastisch ausgestaltet, sondern wahrscheinlich auch in Verbindung gesetzt mit dem altorientalischen

Mythus von dem Götterkampfe (Mardochai = Marduk, Esther = Istar, der Agagite = Gog = Kingu?; sekundär dann Haman = dem elamitischen Gott Uman und Vasthi = Maschti, so daß die unterliegende Partei Namen elamitischer Gottheiten trägt, was aber schon in die Zeit des politischen Gegensatzes zwischen Assur und Elam zurückgehen wird). Und auch das Fest hat eine außerjüdische Wurzel, es entspricht teils dem babylonischen Neujahrs-, dem Puchrufeste, dem Versammlungsfeste der Götter, an dem sie die Lose verteilten, teils dem babylonischen Istar-Sakäenfest vgl. KAT[3] S. 515—20. Mit beachtenswerten Gründen hat allerdings GUNKEL neuerdings den mythologischen Hintergrund ganz bestritten, er sieht in der Erzählung lediglich einen historischen Roman. Die Entscheidung kann erst fallen, wenn wir sicher wissen werden, was das Purimfest vor seiner Übernahme durch die Juden war.

So will das Buch also erzählen, wie die ostländischen Juden dazu gekommen sind, jenes Doppelfest umzudeuten und mitzufeiern, und zwar als ein rein weltliches Fest. Deshalb ist auch der Gottesname in der Schrift ganz gemieden, obwohl der Verfasser offenbar ein gläubiger Jude war vgl. 4, 14; 8, 17. Daß das Fest in Palästina erst mehrere Jahrzehnte nach der Makkabäererhebung Eingang fand (I. Makk. 7, 49 noch nicht erwähnt) und daß gegen die Aufnahme der Schrift in den Kanon sich kräftiger Widerspruch regte (vgl. MEGILLA 1, 7 im paläst. Talmud), kann uns deswegen nicht wundern.

Der exklusiv-fanatische Geist, von dem das Buch durchweht ist, der freilich bis zu einem gewissen Grade durch die ebenso fanatischen Judenhetzen entschuldigt wird, zeigt, wohin die natürliche Entwicklung des jüdischen Geistes strebte und wie weit die Bahn eines Deuterojesaja, Jona usw. zur Zeit des Verfassers verlassen war. 9, 20—32 sind ein späterer Anhang.

§ 9. Daniel.

MEINHOLD *Beiträge zur Erklär. des B. D.* 1888; KAMPHAUSEN *D. B. D. und die neueste Geschichtsforschung* 1892; v. GALL *D. Einheitlichkeit des B. D.* 1895; STRACK *Artikel Daniel in* PRE[3]; JAHN *D. B. D. nach LXX hergestellt* 1904; BÖHMER *Reich Gottes und Menschensohn im B. D.* 1906; HÖLSCHER *Die Entstehung des B. Daniel* ThStKr 1919 S. 113—138.

Das Buch Daniel besteht aus 2 Teilen, nämlich a) 1—6 Bericht der Erlebnisse des Daniel und seiner Genossen unter Nebukadnezar, Belsazar und Darius dem Meder in Babylon, b) 7—12 Vier Visionen Daniels, in denen er in verschiedener Weise vom Ende des babylonischen Exils aus die aufeinander folgenden Weltmächte, die durch diese verursachten Drangsale der Juden und die schließliche Aufrichtung des ewigen Gottesreiches schaut.

Daß das Buch nicht aus dem babylonischen Exil stammt, sondern aus der Makkabäerzeit, beweisen besonders folgende Argumente absolut sicher: 1. Die Stellung des Buches im Kanon

und seine Nichterwähnung Sir. 44—49; 2. seine Sprache: 2, 4b bis 7, 28 sind westaramäisch geschrieben; 1; 8—12 späthebräisch, mit persischen und griechischen Lehnworten in beiden Hälften; 3. der Verfasser kennt die Geschichte des babylonischen Exils nur höchst ungenau: eine Wegführung im 3. Jahre Jojaqims (1, 1) hat es ebensowenig gegeben wie einen Sohn Nebukadnezars Belsazar (vielmehr Nabunaids) wie einen Darius der Meder (höchstens Pseudonym für Kambyses); 4. die ptolemäisch-seleucidische Zeit, desgleichen die Greuel des Antiochus Epiphanes gegen die Juden werden C. 7; 9; 11 derartig spezifiziert geschildert, daß es unmöglich Weissagung sein kann, sondern Geschichte sein muß.

Ja, man kann die Abfassungszeit fast bis auf den Monat bestimmen. Es bleibt das wahrscheinlichste, daß nach 8, 14 der Verfasser die Einweihung des Tempels durch Judas Makkabäus (vgl. 1. Makk. 4, 42—58) i. J. 165 bereits erlebt hat. Den Tod des Antiochus Epiphanes im Winter 164 kennt er aber nach 11, 40—45 noch nicht, so daß man ihn mit höchster Wahrscheinlichkeit um die Jahreswende 165/64 ansetzen kann. Hält man aber 8, 14 für Zukunftsweissagung, so wird man 8 und 9 etwas früher datieren, hingegen 10—12 einige Monate nachfolgen lassen (so z. B. Hölscher).

Darf dies Problem als in der Hauptsache sicher gelöst gelten, so harren aber noch 2 andere der befriedigenden Lösung. Das erstere ist der auffallende sprachliche Wechsel von 1, 1—2, 4a; 2, 4b bis 7, 28 und wiederum 8—12; das zweite, inwieweit älteres Material zugrunde liegt. Ersteren erklärt man jetzt meistens ganz unbefriedigend so, daß der Verf. das ganze Buch aramäisch geschrieben habe, daß aber später Anfang und Ende ins Hebräische übersetzt seien, damit das Buch kanonfähig würde. Diese Mühe hätte man sich ja bei 8—12 einfacher gestalten können. Und das zweite Problem ist noch lange nicht ernstlich genug in Angriff genommen (nur Versuche von Strack und Meinhold).

Wahrscheinlich liegt ein Zusammenhang zwischen den beiden Problemen vor, und zwar in der Weise, daß der Verf. eine ältere aramäische Danielapokalypse in 1—7 zugrunde legte (vgl. 7, 28a!), die Einleitung derselben 1—2, 4a in die Sprache übersetzte, in der er selbst schrieb, die Visionen von 2 und 7 so umgestaltete, daß sie die Zeit des Antiochus mit umfaßten (z. B. 2, 41b—43; 7, 8, 20—22, 24f.). Trotz mancher Verwandtschaft weht in 8—12 doch eine ganz andere Luft als in 1—7; zu der behaglichen Sichversenkung in die Lebensschicksale Daniels, wie wir sie hier finden, war in den stürmisch bewegten Tagen des Antiochus kaum die rechte Zeit. In 8—12 tauchen plötzlich die Engel Gabriel (8, 16; 9, 21), Michael (10, 13, 21; 12, 1) usw. auf, von denen wir zuvor nie hören, und erst in diesen Kapiteln haben wir die detaillierten Schilderungen der antiochischen Zeit. Zu einer näheren Datierung dieser älteren Danielapokalypse, richtiger vielleicht -biographie fehlt uns vorläufig die Möglichkeit, die griechischen Lehnworte in 3, 7 machen allerdings das 3. Jahrh. wahrscheinlich. Eine alte (wenn auch noch nicht schriftlich

fixierte) Tradition für 1—7 nehmen auch König, Driver, Behrmann u. a. an, dagegen hat neuerdings Hölscher durch eine erschöpfende Vergleichung der Sprache und Anschauungen von 1—7 und 8—12 die Richtigkeit unserer Annahme überzeugend bewiesen.

Ez. 14, 14; 28, 3 zeigen, daß Daniel für die Juden des Exils ein besonders gerechter und weiser Mann der Vorzeit war. Wie auf Hiob die Schicksale des gestürzten Königs 29, 9, 12, 14, 17, so sind auf ihn die Erlebnisse eines frommen jüdischen Sehers im Exil übertragen, und so ist dieser allmählich zu einer Gestalt geworden, die Gott ähnlich wie Henoch der Mittwisserschaft der tiefsten Geheimnisse der Zukunft gewürdigt hat. Vieles von dem, was sich in dem unter seinem Namen erschienenen Buche findet (das Schema der 70 Jahre vgl. 9, 2, der in verschiedenem Metall dargestellten oder in Gestalt verschiedener wilder Tiere auftretenden Weltreiche vgl. Sach. 2, 1; Ps. 22, 22; der bei Gott verborgene Menschensohn Mich. 5, 1b; Jes. 49, 2; Hiob 15, 7, der König des Nordens vgl. Ezech. 38 f. usw.), ist uraltes, apokalyptisches Material, auf das die früheren Propheten meistens nur anspielen, das sie aber wenigstens zum Teil auch schon kennen, womit natürlich nicht ausgeschlossen ist, daß sich hier zugleich auch neue parsische Einflüsse geltend machen. Aber nirgends im A. T. ist so klar zusammenfassend und bestimmt wie hier der göttliche Plan der ganzen Weltgeschichte gezeichnet, der Geschichte der Völker, die einmünden muß in das Reich des Menschensohnes, der Heiligen, in das Reich Gottes.

§ 10. Esra, Nehemia, Chronik I und II.

Schrader *Die Dauer des 2. Tempelbaues* ThStK 1867 S. 460 ff.; Smend *Die Listen d. Bücher Esra u. Neh.* 1881; Kosters *Die Wiederherstellung Israels* (deutsch v. Basedow) 1895; Hoonacker *Nouvelles études sur la restauration juive après l'exil* 1896; E. Meyer *Die Entstehung des Judentums* 1896; Geissler *Die literarischen Beziehungen der Esramemoiren* 1896; Nikel *Die Wiederherstell. des jüd. Gemeinwesens nach d. bab. Exil* 1900; Sellin *Studien z. Entstehungsgesch. d. jüd. Gemeinde* II 1901; Fischer *Die chronolog. Fragen i. d. Bb. Esra-Neh.* 1903; Sachau *Drei Aramäische Papyrusurkunden aus Elephantine* 1907; Jampel *Die Wiederherstell. Israels unter d. Achämeniden* 1904; Rothstein *Juden und Samaritaner* 1908. — Budde *Bemerkungen zum Midrasch d. B. d. Könige* ZAW 1892 S. 37 ff.; Keil *Apologetischer Versuch über die Chron.* 1833; Movers *Krit. Untersuchungen üb. d. bibl. Chron.* 1834; Graf *D. Geschichtlichen Bb.* 1866 S. 114—247; Wellhausen *Prolegomena*[3] S. 169—228; Winckler *AT. Untersuchungen* S. 157—167; Klostermann *Artikel Chronik* in PRE[3]; Mosiman *Eine Zusammenstellung und Vergleichung d. Paralleltexte d. Chron. u. d. älteren Bücher d. AT.* 1907; Torrey *Esra Studies* 1910; Kittel *Zur Frage der Entstehung des Judentums* 1918; Hölscher in HSAT 1922; Schaeder *Esra der Schreiber* 1930; ders. *Iranische Beiträge* I. 1930; v. Rad *Das Geschichtsbild des Chronisten* 1930; Sellin *Geschichte des isr.-jüd. Volkes* II. 1931 S. 162; 172—75.

Daß diese 4 Bücher ursprünglich ein großes Geschichtswerk gebildet haben, beweisen folgende Umstände: a) Das Buch Esra kann in der jetzigen Form nicht von Esra stammen, sondern muß von einem Manne herrühren, der bald den Esra selbst sprechen

läßt vgl. 8, 1ff., bald von ihm erzählt 10, 1ff. b) Ebensowenig kann das Nehemiabuch von Nehemia stammen, da die Liste der Hohepriester 12, 11, 22 bis auf Jaddua hinunterreicht, der um 400 wirkte. c) In ganzen Abschnitten dieser Bücher findet man genau dieselbe Sprache, dieselben eigenartigen Ideen usw. wie in den Büchern der Chronik, vgl. Eṣra 3; 6, 16—22; Neh. 12, 1—30 usw. d) 1, 1—3 deckt sich fast wörtlich mit 2. Chron. 36, 22 f.

Das Thema dieses Werkes war, eine Geschichte der heiligen Gemeinde Gottes auf Erden von Adam bis auf die Restauration der jüdischen Gemeinde durch Eṣra und Nehemia zu geben. Zu dem Zweck enthält die Einleitung 1. Chron. 1—9 die Geschlechtslisten von Adam bis David, 10—29 ein eingehende Geschichte dieses, II, 1—36 die Geschichte des zum Fürsten bestimmten Stammes (vgl. I 5, 2) Juda von Salomo bis zu der Errettung aus dem babylonischen Exil, Eṣra 1—6 die Neuaufrichtung der Gemeinde durch Serubbabel und Josua, 7—10 das Reformwerk Eṣras, Neh. 1—6 den Mauerbau Nehemias, 7—13 das innere reformatorische Wirken dieses bis zu der Ausscheidung der Samaritaner, der Herstellung der reinen jüdischen Gemeinde.

Das ganze Werk ist von levitisch-priesterlichen Tendenzen beherrscht und durchweht von dem Geiste der Priesterschrift. Den Verfasser interessiert überwiegend die Geschichte des Kultus, er will noch mehr als der Deuteronomist religiös belehren und erziehen. Daraus erklärt sich seine Vorliebe für die Stammbäume, die Dokumente der göttlichen Erwählung, für die kultisch-liturgischen Anordnungen der Könige, das Beiseitelassen der ganzen Geschichte der 10 Stämme, die für ihn eine profane, eine Vorgeschichte der Samaritaner war, sein Interesse für alles statistische Material, das ihm Symbol der göttlichen Macht und Herrlichkeit ist, verbunden mit großer Freiheit gegenüber demselben, sein Nachweis einer fortlaufenden göttlichen Vergeltung in der Geschichte. Der Wert der Chronik als einer historischen Quelle ist infolgedessen ein unsicherer, in ganzen Partien können wir ihn kontrollieren an den weit älteren Samuelis- und Königsbüchern, die sie zugrunde legt, die sie aber bald tendenziös erweitert, bald stark verkürzt, wie z. B. in der Fortlassung alles dessen, was das Idealbild Davids beeinträchtigen könnte, vgl. auch I 17, 13 mit II. Sam. 7, 14 usw. Andrerseits ist aber manches von dem, was sie über jene hinaus berichtet und was man lange kurzerhand als unhistorisch beiseite schob, auf Grund unserer genaueren Kenntnis des alten Orients wieder in den Bereich des historisch Möglichen gerückt (vgl. II 33, 10—13a, die

in Verbindung mit dem ganz unverdächtigen V. 14 stehn, dazu Winckler a. a. O. und KAT³ S. 274ff.).

Inwieweit dem Chronisten außer jenen Büchern für die vorexilische Zeit noch andere Quellen zur Verfügung gestanden haben, ist fraglich. Er nennt eine ganze Reihe solcher, historische und prophetische, II 16, 11; 25, 26 usw.; II 9, 29; 12, 15 usw. Aber wahrscheinlich beziehen sich diese Zitate sämtlich auf ein großes älteres Werk, nämlich den II 24, 27 genannten *Midrasch des Buches der Könige*, dessen einzelne Abschnitte nach den in ihnen auftretenden Propheten bezeichnet wurden vgl. II 13, 22; 20, 34; 32, 32. Daß in diesem Midrasch, den der Chronist für sein Thema exzerpierte (vgl. II 16, 11), neben allem Erbaulichen auch gute historische Nachrichten über die Bb. Samuelis und Könige hinaus erhalten sein konnten, ist selbstverständlich, und inwieweit, von Fall zu Fall prüfen. Es erscheint sogar als fast gewiß, daß dem Midrasch neben dem Königsbuche auch noch die Hauptquelle desselben, das uns verloren gegangene *Buch der Geschichte der Könige* vorgelegen hat, und er diesem die ganz unverdächtigen, zum Teil vorzüglichen, im Königsbuche nicht enthaltenen Nachrichten über Maßregeln und Erlebnisse einiger Könige entnommen habe vgl. II 11, 5—12; 13, 19; 17, 7—9 (die *Sarim* stehen voran! vgl. dageg. 19, 4—11); 17, 14—18; 28, 12—15 usw. Vgl. ZEAT S. 92ff. Neben jenem Midrasch hat dem Chronisten auch noch eine große Fülle alter vorexilischer Listen zur Verfügung gestanden, genealogische und Gildenlisten, welch letztere er zum Teil im Sinne ersterer mißverstanden hat (vgl. Kittel zu I 4, 15—23 und Sellin NKZ 1906 S. 753ff.).

Für die nachexilische Geschichte schöpft der Verfasser aus wertvollen Quellen, die den Ereignissen unmittelbar nahestehen. Es sind, abgesehen von den Schriften Haggais und Sacharjas, mit denen er sich in bezug auf die Tempelgrundsteinlegung nur ergänzt (die erste 537 und eine zweite 520, hingegen hat er fälschlich Scheschbazzar mit Serubbabel identifiziert), besonders folgende: Esra 2 bzw. Neh. 7 die Liste der 537—520 Heimgekehrten und in Jerusalem als Bürger der neuen Gemeinde Eingetragenen; Esra 4, 7—6, 15 ein Bruchstück einer aramäischen Quelle, die wahrscheinlich eine nach Susa gerichtete Verteidigungsschrift eines Juden Tobia war (vgl. Tab'el 4, 7) und auf jeden Fall wichtige Akten aus der Regierungszeit des Kyros, Darius I. und Artaxerxes I. enthält, Gegenstücke zu den neugefundenen Papyri von Elephantine; 7, 12—9, 15 (10?; Neh. 8 bis 10?) die Memoiren Esras, der hier mit *Ich* spricht und in 7, 12—26 den Ferman, welchen ihm der König Artaxerxes in aramäischer Sprache mitgegeben, wiedergibt; endlich Neh. 1—7; 12, 31—40; 13 die Memoiren Nehemias.

Die eine Zeit lang, besonders von Kosters, der die Rückkehr der Juden aus Babylon in der Ära 537—20 überhaupt in Abrede stellte, aber auch von Wellhausen, Stade u. a. angefochtenen aramäischen Urkunden gelten jetzt, besonders seit der vortrefflichen Untersuchung Ed. Meyers, die kaum durch Torrey und Hölscher widerlegt sein dürfte, fast allgemein wieder als authentisch. Man braucht sie nur mit Esra 1, 2—4 zu

vergleichen, um den Unterschied zwischen echten und apokryphen Urkunden zu erkennen (vgl. neuerdings KITTEL und SELLIN). Allerdings bieten 4, 6 bis 6, 15 ein schwieriges Problem dar, nämlich das, daß zunächst in 4, 7—23 ein Schriftwechsel aus der Zeit des Artaxerxes dargeboten, vom Chronisten selbst in 4, 24 scheinbar in die Zeit zwischen Kyros und Darius verlegt, und erst dann in 5, 1 bis 6, 15 vom Tempelbau unter Darius berichtet wird. Aber daraus zu folgern, die Urkunden müßten gefälscht sein, wäre vorschnell, da sie nichts enthalten, was zwingend darauf hinführt, wohl aber an Fachausdrücken wie Gedanken vieles, was sie als authentische Quellen aus der Perserzeit erweist (vgl. bes. SCHAEDER). Vielmehr handelt es sich um ein großes Bruchstück einer Verteidigungsschrift, die ein Jude Tobia unter Genehmigung des Statthalters Mitridathes nach der Störung des Mauerbaues Esras durch den Samaritaner Rechum und Genossen nach Susa gerichtet hat, wobei er urkundlich darzulegen suchte, daß die Juden nach der Freilassung aus Babel stets loyal gegen den Königshof gehandelt und unter der besondern Gunst der ersten Perserkönige gestanden hätten. Tatsächlich zeigen 5, 3—5, besonders 5, 5 (*das Auge ihres Gottes*), daß es sich um eine für Nichtjuden bestimmte Denkschrift handelt. Außerdem findet der Zustand Jerusalems, wie ihn Nehemia vorfindet, nur eine Erklärung, wenn kurz zuvor eine Vergewaltigung durch die Samaritaner stattgefunden hat, wie sie 4, 23 berichtet wird. Die befremdende Reihenfolge der Urkunden erklärt sich aber daraus, daß ein erster Chronist nur 5, 3 bis 6, 15 exzerpiert hat, also 4, 5, 24; 5, 1ff. schrieb, ein späterer aber auch 4, 7—23 aus der Denkschrift nachtragen wollte, und dafür, da es sich auch hier um Verleumdungen seitens der Samaritaner handelte, keinen besseren Platz fand als neben bzw. hinter 4, 5. (Vgl. KLOSTERMANN *Geschichte des V. Israel* S. 252ff.; KITTEL *Geschichte d. V. I.* 3. S. 601ff. — SELLIN *Geschichte* II S. 148.)

Bis jetzt hat man als Zeit des Chronisten überwiegend rund die um 300 angenommen. Man stützte die Annahme besonders mit 2 Gründen, erstens mit der Genealogie Serubbabels, die in I 3, 19—24 durch 9 Generationen weitergeführt werde, und zweitens mit der hohenpriesterlichen Liste Neh. 12, 11, 22, in der als letzter Jaddua, der Zeitgenosse Alexanders des Gr., auftauche. Dem gegenüber hat aber neuerdings ROTHSTEIN in seinem Kommentar zunächst überzeugend bewiesen, daß das chronistische Werk überhaupt kein einheitliches, vielmehr 2 Redaktionen in ihm zu unterscheiden seien. Und sodann hat er dargetan, daß die Davididenliste 3, 17ff. nach Serubbabel nur 5 Generationen kenne, womit wir in die Zeit kurz vor 400 kämen. In dieselbe Zeit führt aber auch die Hohepriesterliste, denn der hier als vorletzter genannte Jonatan wird vielmehr Jochanan zu lesen und mit dem aus den Elephantinebriefen bekannten Hohenpriester im J. 411 zu identifizieren sein. Wenn Josephus den Jaddua als Zeitgenossen Alexanders bezeichnet, so wird er nur Darius III. mit Darius II. (424—405) verwechselt haben. Infolgedessen wird man die erste Redaktion des Chronisten um 400, die zweite in die Mitte des 4. Jahrh. zu verlegen haben.

Aus der Fülle von Argumenten, die ROTHSTEIN (S. LX ff.) für das Vorhandensein von 2 Redaktionen erbracht hat, seien hier nur 2 herausgehoben. a) Chron. I verwendet die Priesterschrift, Chron. II den Hexateuch; b) Chron. I verwendet ein Geschichtswerk, das im Verhältnis zu den Samuel- und Königsbüchern älteres Material bietet, Chron. II schaltet aus den Samuel- und Königsbüchern ein. Die Nachprüfung dieser Argumentation durch v. RAD hat ergeben, daß ROSTSTEIN den ersten Gesichtspunkt überspannt hat, daß auch Chron. I mehrfach auf JED. fußt. Aber auch ihm hat sich bestätigt, daß Chron. II sich von P losgelöst und weit stärker an D angelehnt hat. Die Tendenz dieser zweiten Ausgabe ist in besonderem Sinne die Verherrlichung der Leviten, der Monarchie Davids und seiner Religion.

Von dem ganzen Werke ist, wie schon die Stellung zeigt, zuerst das Esrabuch abgetrennt und in den Kanon aufgenommen, doch nicht in der Form, in der wir es jetzt besitzen, sondern in einer älteren, deren Anordnung uns noch in dem griechischen sog. 3. Esrabuch der LXX vorliegt. Ihm folgte das Nehemiabuch. Die Chronik dürfte erst im letzten vorchristlichen Jahrhundert kanonisiert sein.

Anhang I.

Die alttestamentlichen Apokryphen.

Von den in der „Einführung" § 2 genannten Einleitungen behandeln die Apokryphen und Pseudepigraphen die von KOENIG, STRACK, BUDDE u. STEUERNAGEL. Alle Spezialliteratur findet man am besten zusammengestellt bei SCHUERER *Geschichte des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi* Bd. III ^{3}1898 ^{3}1909. Vgl. auch die betr. Artikel in HRE^{3}. Zur ersten Orientierung ist auch besonders geeignet KAUTZSCH *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T. übersetzt und herausgegeben* 1900.

Während noch ORIGENES, wohl in Anlehnung an das jüdische *genaz* d. i. *verbergen*, als apokryphe Schriften im Unterschiede von den kanonischen allgemein solche bezeichnete, deren Gebrauch im Gemeindegottesdienst nicht wünschenswert sei, nannte HIERONYMUS apokryph ohne weiteres alle nicht zum hebräischen Kanon gehörigen Bücher, und bald übertrug man den Ausdruck speziell auf die im hebräischen Kanon fehlenden Schriften der LXX. Diese hat gegenüber jenem ein Plus von 12 bzw. 14 Schriften.

1. Historische Schriften.

a) Das erste Makkabäerbuch.

Dasselbe erzählt die jüdische Geschichte von der Unterdrückung durch Antiochus Epiphanes 175 bis zum Tode des Hohenpriesters Simon 135. Die 3 Führer des Aufstandes sind Judas, Jonathan und Simon. Das Buch ist ursprünglich hebräisch, und zwar nach dem Tode Joh. Hyrkans 105, aber vor dem Eingreifen der Römer in Palästina 63 v. Chr. verfaßt, wahrscheinlich um 100, und in den Hauptsachen durchaus glaubwürdig. 8, 22 ff.;

12, 6 ff., 20 sind vielleicht erst nachträglich, aber auch noch vor 63 eingeschoben, dagegen stammen die Urkunden des Anhangs 14, 16—16, 24 erst aus der Zeit nach 47 v. Chr., denn das Schreiben 15, 16 ff. ist identisch mit dem nach Josephus Antiqu. 14, 8, 5 in diesem Jahre gefaßten Senatsbeschlusse.

b) Das zweite Makkabäerbuch.

Dasselbe steht zum ersten in dem Verhältnis der Chronik zu den Königsbüchern, d. h. es will die Geschichte religiös erbaulich gestalten, will, wie es selbst sagt, Wein mit Wasser vermischt darbieten (vgl. die Erzählung vom Märtyrertode Eleasars, der Mutter mit den 7 Söhnen usw.). Das Geschichtliche will es aus den 5 Büchern der Geschichte Jasons von Kyrene geschöpft haben 2, 23. Es verfolgt den Makkabäeraufstand nur bis zu der Besiegung Nikanors 161. Josephus benutzt es noch nicht, wohl aber der Verfasser des Hebräerbriefes 11, 35. Es wird kurz vor 70 n. Chr. geschrieben sein, und zwar, da von Hause aus griechisch, trotz seines pharisäischen Standpunktes von einem Diasporajuden.

c) Das dritte Makkabäerbuch.

Dasselbe erzählt, wie aus dem Judenfeind Ptolemäus IV Philopator (um 200 v. Chr.) ein Freund der Juden geworden ist. Vermutlich ist es in der Zeit des Kaisers Caligula, also um 40 n. Chr. geschrieben.

d) Das dritte Esrabuch.

Das kanonische Esrabuch wird als 1., das Nehemiabuch als 2. gezählt. Das 3. ist ein Ausschnitt aus der ältesten Form des chronistischen Werkes. Es beginnt mit der Reform Josias und reißt mitten in der Esras ab; es ist also ein Vorläufer des kanonischen Esrabuches, das wahrscheinlich erst in der Zeit Rabbi Akibas (um 120 n. Chr.) in der jetzigen Form abgetrennt ist. Jenem speziell eigentümlich ist der Abschnitt 3, 1—5, 6, die Erzählung von dem Sängerkrieg der Pagen vor Darius, bei dem Serubbabel mit dem Lobpreis des Weibes und der Wahrheit den Preis erringt. Josephus benutzt es überall, nicht das kanonische.

e) Das Buch Judith.

Dasselbe verherrlicht die Rache, welche die Judith an dem Holofernes, dem Feldherrn Nebukadnezars, bei der Belagerung Baitulias d. i. Jerusalems genommen hat. Falls der Erzählung ein historischer Kern zugrunde liegt, wird derselbe bei der Belagerung Jerusalems durch Bagoses, den Feldherrn des Perserkönigs Artaxerxes Ochus, zu suchen sein. Geschrieben ist das Buch in der Zeit des Makkabäeraufstandes oder bald nach demselben, und zwar hebräisch oder aramäisch, wie mehrere Übersetzungsfehler zeigen.

f) Das Buch Tobias.

Dasselbe handelt erbaulich von der Erblindung des Tobit in Ninive, der Reise seines Sohnes Tobias unter dem Schutze des Engels Raphael nach Ekbatana, dessen Rückkehr und der Heilung des Vaters. Das Buch dürfte um 100 v. Chr. verfaßt sein; bestimmte historische Anhaltepunkte zur Datierung fehlen allerdings; die Agnatenehe, die um die Zeit der Geburt Jesu abgeschafft ist, ist noch in Gültigkeit; den glänzenden herodia-

nischen Tempel scheint es nach 14, 5 noch nicht zu kennen, muß also sicher vor 25 v. Chr. geschrieben sein. Man hat es wegen 14, 4—6 sogar auch noch in vormakkabäische Zeit datieren wollen. Die Heimat ist vielleicht Ägypten. Seine Bekanntschaft mit der Erzählung vom „dankbaren Toten" und mit der Achikarlegende (vgl. 1, 21 f.; 11, 17; 14, 10) sind von prinzipieller Bedeutung. Die griechische, lateinische und aramäische Textgestalt variieren sehr stark.

g) Zusätze zum Buche Esther.

Ein Traum Mardochais und seine Deutung, ein Edikt Hamans und eins Mardochais. Die Entstehungszeit ist ganz unsicher. Josephus hat die Zusätze bereits gekannt vgl. Antiqu. 11, 6.

2. Lehrschriften.

a) Die Weisheit Jesus', des Sohnes Sirachs. (Vulg. Ecclesiasticus.)

Das Buch ist nach dem Prolog um 130 v. Chr. in Ägypten von einem Nachkommen des Verf. aus dem Hebräischen ins Griechische übersetzt. Er bezeichnet diesen als παππος μου. Bedeutet das hier wie gewöhnlich den Großvater, so müßte dieser kurz nach 200 v. Chr. geschrieben haben. Dazu paßt auch durchaus die Schilderung des Hohenpriesters Simon 50, 1—4 vgl. Joseph. Antiqu. 12, 3, 3. Andere wollen hier, weniger wahrscheinlich, an Simon den Gerechten etwa 290 v. Chr. denken und das παππος in dem allgemeinen Sinn *Vorfahr* verstehn. Der terminus ad quem ist sicher das Jahr 168. Der Inhalt der Spruchsammlung berührt sich sehr nahe mit dem der Proverbien, nur bemerkt man überall den größeren Einfluß von Gesetz und Priestertum. Seit 1896 sind große Fragmente des hebräischen Sirach, der seit dem 11. Jahrh. verloren war, in Kairo wieder ans Licht geholt, etwa $^3/_5$ des Textes zuerst 39, 15—49, 11 (durch Lewis und Gibson, Schechter, Margoliouth). Eine treffliche Ausgabe des ganzen hebr. Sirach mit Kommentar hat Smend geliefert.

b) Die Weisheit Salomos.

Wie schon der Titel besagt, birgt sich der Verf. hinter dem Pseudonym König Salomos. Daß jener aber ein alexandrinisch-jüdischer Philosoph aus dem letzten vorchristlichen Jahrhundert war, geht aus dem Ideenkreise des Buches mit Deutlichkeit hervor. Platonische bzw. stoische Philosophie macht sich in der Lehre von der Präexistenz der Seele 8, 20 und ihrer Fesselung im Körper 9, 15 bemerkbar. Die Schrift bezeichnet das Übergangsstadium von der alttest. Chokma zur Philosophie Philos, die Weisheit ist bereits als Hypostase zwischen Gott und Welt gedacht vgl. 10—12), wie später bei jenem der Logos. C. 1—5 sind nach Focke aus dem Hebräischen übersetzt.

c) Das sog. 4. Makkabäerbuch oder: Vom Gedanken als Selbstbeherrscher.

Dasselbe ist aus der gleichen Schule wie b) hervorgegangen. In ihm machen sich besonders stoische Einflüsse geltend. Das Martyrium Eleasars und der 7 Brüder (vgl. 2. Makk. 6; 7) wird erbaulich behandelt und an diesem dargetan, daß Glaube und vernünftiges Denken die natürlichen Affekte beherrschen müssen und dann das wahre Glück bedingen. Vor 70 n. Chr. dürfte die Schrift noch anzusetzen sein.

d) Das Gebet Manasses.

Dasselbe ist ein Zusatz zu 2. Chron. 33, 11—13. Mit demselben wurde die Erzählung von der Bekehrung König Manasses in Babylon noch erbaulicher gestaltet, wie sich denn überhaupt ein ganzer Legendenkranz um diesen allmählich gebildet hat vgl. Tobit 14, 10 usw. Man hat auf die Makkabäerzeit als Entstehungszeit geraten.

3. Prophetische Nachbildungen.

a) Das Buch Baruch.

Der Held des Buches ist der bekannte Schüler des Jeremia. 1, 1—3, 8 erzählen von der tiefen Wirkung eines Buches desselben auf die Gefangenen in Babylon. Dasselbe wird dann nach Jerusalem geschickt mit einer Geldsendung für Opfer und der Aufforderung, für Nebukadnezar zu beten. 3, 9—5, 9 enthalten das 1, 3 angekündigte Buch des Baruch, Bußrede und Tröstung zugleich (so richtig KOENIG). Die Entstehungszeit des B. steht nicht fest. Da infolge des weitherzigen universalistischen Geistes die makkabäische Periode ausgeschlossen ist, so schwankt man zwischen einer Datierung um 200 v. Chr. und 70 n. Chr.; in letzterem Falle wäre bei jenen beiden Königen an Vespasian und Titus zu denken. HILGENFELD und SCHÜRER lassen die 2 Hälften zu verschiedenen Zeiten entstehen.

b) Der Brief des Jeremia.

Derselbe ist eine apokryphe Nachbildung von Jer. 29, obwohl er in der LXX hinter den Klageliedern steht. Sein Inhalt ist eine Polemik gegen die törichte Verehrung der Götzenbilder. Infolgedessen ist die Entstehung zwischen 200 und 175 v. Chr. wahrscheinlich; 2. Makk. 2, 2 ist er schon vorausgesetzt.

c) Zusätze zum Buche Daniel.

Das Gebet Aṣarjas, der Gesang der 3 Männer im Feuerofen, Rettung der Susanne durch Daniel, vom Drachen zu Babel. Sie alle dürften im Ausgange des 2. vorchristl. Jahrhunderts entstanden sein, ob zunächst hebräisch, ist umstritten, bei den beiden ersten aber schon deswegen wahrscheinlich, weil zwischen ihnen 5 historische Verse stehen, die im kanonischen Danielbuche die Lücke zwischen 3, 19—23 und 24 sehr gut ausfüllen würden, von dort also bei der Kanonisierung mit dem Gebet und dem Lobgesang zugleich entfernt sein müßten, was eben in sich schlösse, daß diese schon vor der griech. Übersetzung dort eingeschoben wären. (Vgl. ROTHSTEIN bei KAUTZSCH *D. Apokr. d. A. T.*)

Anhang II.

Die wichtigsten Pseudepigraphen des A. T.

RIESSLER *Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel.* 1928.

Der Name bezeichnet diese Schriften als solche, die von einem Verfasser herrühren wollen, von dem sie tatsächlich nicht stammen. Überwiegend sind es apokalyptische Schriften, die schon von der Synagoge des 1. nachchristlichen Jahrhunderts in Palä-

stina verworfen wurden. Aber auch die LXX hat sie nicht aufgenommen. Augustin und Hieronymus eiferten direkt gegen sie. Infolgedessen sind sie bis auf 4. Esra, das sich bis ins 16. Jahrh. im kirchlichen Gebrauche hielt, verschwunden und nur in einigen Provinzialkirchen wie der abessinischen weiter hochgeehrt. Ihre große religionsgeschichtliche Bedeutung ist erst in neuester Zeit erkannt.

1. Der Aristeasbrief.

Der in der Sprache der κοινή geschriebene Brief, aus dem wir die Legende über die Entstehung der LXX (V. 301—311) erfahren — über ihren historischen Kern s. S. 12 —, will von einem heidnischen Beamten des Ptolemäus II Philadelphus stammen, der den Hohenpriester Eleasar und die Übersetzer des A. T. über das jüdische Gesetz befragt (121 bis 171). Er ist aber ganz gewiß von einem Juden in Ägypten geschrieben, und zwar noch unter der Ptolemäerherrschaft und vor 63 v. Chr. Er hat manches aus der Geschichte des Abderiten Hekataios geschöpft.

2. Das Buch der Jubiläen oder die kleine Genesis.

Die Namen erklären sich aus dem Inhalt, denn der Verf. rechnet in der Geschichte nach 50 Jobelperioden, die aus je 7 Jahrwochen zu 7 Jahren bestehen. Er bildet 1. Mos. 1—2. Mos. 12 zu einer Legende um, die Mose auf dem Sinai von dem Engel des Angesichts erhalten. Das Buch scheint im letzten vorchristlichen Jahrhundert von einem Pharisäer redigiert zu sein (Engelglaube; Präexistenz des Gesetzes; Wertschätzung der Tieropfer). Erhalten ist es uns nur in äthiopischer und zum Teil in lateinischer Übersetzung. Es wird in Zukunft zu untersuchen sein, ob nicht ein Grundstock des Buches in vormakkabäische Zeit zurückreicht, wie denn schon Bohn es in der Makkabäerzeit entstanden sein lassen wollte.

3. Das Buch Henoch.

Dasselbe ist ursprünglich hebräisch oder aramäisch geschrieben, uns aber nur in äthiopischer und zum Teil in griechischer Übersetzung erhalten. (Das sog. slavische Henochbuch ist Übersetzung eines jüngeren griechischen Absenkers desselben.) Die größere Hälfte ist erst wieder 1887 bei Ausgrabungen in Ägypten aufgefunden. Es ist aus mehreren Teilen zusammengesetzt, die aus ganz verschiedener Zeit stammen. Den eigentlichen Grundstock bilden C. 1—36; 72—105, eine Geschichte der Theokratie in Visionen, die der einst zu Gott entrückte Henoch schaut. Außerdem enthält derselbe den Bericht über den Fall der Engel, Astronomisches, Traumgesichte und Mahnreden. Der Verfasser des Judasbriefes hat in V. 14 das Buch benutzt. Daraus, daß in C. 90 die Regentenlinie allem Anschein nach bis auf Johann Hyrkan († 105, nach andern allerdings das große Horn V. 9 = Judas Makkabäus) fortgeführt wird, kann man fast mit Sicherheit schließen, daß das Buch gerade unter jenem 105, verfaßt ist; allenfalls können 92—105, in denen als historischer Hintergrund die Periode einer starken Pharisäerverfolgung erscheint, etwas später unter Alexander Jannäus geschrieben sein. Aber das ganze Buch umschließt auch noch vormakkabäisches Material vgl. bes. die sog. 7 bzw. 10 Wochen-Apokalypse 92; 93, 1—14; 91, 12—17.

Ein besonders schwieriges kritisches Problem bieten die Bilderreden C. 37—71 dar. Während ein Teil der Forscher annimmt, daß auch diese aus der Zeit des Konflikts der pharisäischen Partei mit den letzten hasmonäischen Fürsten (ca. 70 v. Chr.) oder wenigstens, da C. 56 den Parthereinfall in Palästina (40—38 v. Chr.) voraussetze, aus der Regierungszeit Herodes I. stammten, schließt ein anderer auf christlichen Ursprung und ein dritter nimmt wenigstens christliche Interpolation der sog. *Menschensohnstellen* und der *Auserwähltenstelle* 40, 5 an. Die Streitfrage ist immer noch ungelöst, doch hat die erste Annahme, da wir nichts von Kreuzestod und Auferstehung hören, am meisten für sich, und träfe sie zu, so hätte der Abschnitt die allergrößte Bedeutung für die Geschichte der messianischen Hoffnung, weil wir hier nicht nur wie bei Daniel den Titel *Menschensohn* für den Retter finden 46, 4 f.; 51, 3; 52, 4; 61, 8; 62, 2 usw., sondern auch die deutliche Lehre, daß er präexistent sei 48, 3; 62, 6 f.; 70, 1 ff., was dort nur zwischen den Zeilen zu lesen ist. (Messel will allerdings in dem Menschensohn nur eine Personifikation des jüdischen Volkes erblicken). Aber auch abgesehen davon beansprucht das Henochbuch das höchste Interesse als Musterbeispiel einer jüdischen Apokalypse, als Zeugnis von der Reichsgotteserwartung der Pharisäer und auch als Beleg der Kontamination des jüdischen Glaubens mit babylonisch-persischen Elementen in der letzten vorchristlichen Zeit.

4. Die Himmelfahrt Moses.

Das Buch enthält eine Ansprache des Moses an Josua, worin er die künftige Geschichte weissagt; es ist offenbar nicht mehr vollständig und nur in lateinischer Sprache erhalten. Aus dem verloren gegangenen Schlusse muß der Verf. des Judasbriefes V. 9 geschöpft haben. Die Schrift scheint bald nach dem Tode Herodes I. verfaßt zu sein vgl. 6, 6, 8 f. Der erhaltene Text geht auf einen griechischen zurück, ob dieser wieder auf einen aramäischen, ist ungewiß. Religionsgeschichtlich wichtig in der Schrift ist besonders die Erwartung des *Taxon* d. i. *Ordners* aus dem Stamme Levi, eines Vorläufers des Messias 9, 1.

5. Das Gesicht Jesajas.

Die Schrift, in äthiopischer Übersetzung erhalten, besteht aus dem Martyrium Jesajas 2—5, der Erzählung von der Zersägung des Propheten unter Manasse (auffallende Parallele mit der iranischen Legende von Dschemschid), jüdischen Ursprungs, von dem Verfasser des Hebräerbriefes 11, 37 schon gekannt, und der Vision Jesajas 6—11; beide sind sicher von einem christlichen Redaktor durch C. 1 und 11, 42 ff. verbunden.

6. Die Apokalypse des Baruch.

Dieser erzählt, was er vor und nach der Zerstörung Jerusalems durch die Babylonier geschaut hat. Diese ist offenbar Einkleidung für die Eroberung der Stadt durch die Römer. Da Papias um 160 n. Chr. sich an dieser Apokalypse gebildet hat, so muß sie zw. 70 u. 160 geschrieben sein. Eine noch engere Grenze wegen ihrer genaueren Kenntnis der Vorgänge bei der Zerstörung würde sich ergeben, wenn sie, wie wahrscheinlich ist, noch vor 4. Esra, also vor 96 geschrieben ist. Erhalten ist sie in syrischer, griechischer (mit christlichen Interpolationen) und altslavischer Übersetzung, doch war sie ursprünglich hebräisch geschrieben.

7. Das 4. B. Eṣra.

Dasselbe ist ebenfalls eine jüdische Apokalypse, aus 7 Gesichten bestehend. Sie ist unter dem Kaiser Nerva, also 96—98 geschrieben vgl. 11, 35; 12, 2, 28, ob ursprünglich in griechischer oder hebräischer Sprache, ist umstritten, letzteres wahrscheinlicher. Erhalten ist sie in lateinischer, syrischer und äthiopischer Übersetzung. Von besonderer Bedeutung ist sie dadurch, daß sie einmal zeigt, wie man damals auch außerhalb der jungen christlichen Gemeinde an die Realität von pneumatischen Erfahrungen (Zungenreden usw.) geglaubt hat, und zweitens beweist, daß man in der jüdischen Gemeinde noch nach 70 n. Chr. lebhaft das Kommen des als Sohn Gottes bezeichneten Messias, des Menschensohnes erwartet hat vgl. 7, 28; 13, 3 ff.; 14, 9 usw.

8. Die Testamente der 12 Patriarchen.

Die Schrift ist nach jetzt herrschender Ansicht ebenfalls von einem Juden bald nach der Zerstörung Jerusalems durch Titus geschrieben, jedoch später mit christlichen Zusätzen versehen. Erhalten ist sie in lateinischer und armenischer Übersetzung. In letzterer fehlen zum Teil die christlichen Zusätze. Aber auch in der jüdischen Grundschrift lassen sich noch wieder verschiedene Quellen nachweisen, und es wird hinfort zu untersuchen sein, ob nicht eine dieser bis in vormakkabäische Zeit zurückreicht (z. B. Levi 14—18?). Jeder der 12 Jakobsöhne tritt auf, erzählt seine Lebensgeschichte und verbindet damit Ermahnungen für die Nachkommen. Am meisten ausgezeichnet werden Levi und Juda.

9. Die sibyllinischen Orakel.

Unter dem Titel sind sehr verschiedenartige weissagende Schriften vereinigt, im ganzen 14 Bücher. Sie sind teils jüdischen Ursprungs (Buch 3—5, einzelnes in 1; 2; 11; 14) teils christlichen. Auch das Alter der einzelnen jüdischen Bestandteile ist sehr verschieden. Den ältesten repräsentiert III 97—807, in dem die Zeit des Ptolemäus VII Physkon als die Endzeit hingestellt wird, also um 140 v. Chr. gedichtet; außerdem stammen noch mehrere Versgruppen aus dem letzten vorchristlichen Jahrhundert. Die Hauptmasse der Sammlung ist im 1. und 2. nachchristlichen Jahrhundert entstanden. Die Orakel sind in griechischen Hexametern gedichtet.

10. Die Psalmen Salomos.

Diese, 18 an der Zahl, waren offenkundig ursprünglich hebräisch gedichtet, sind uns aber nur in griechischer Sprache erhalten. Der älteste unter ihnen setzt die Entthronung der Hasmonäer und die Einnahme Jerusalems durch Pompejus bereits voraus, der jüngste (Ps. 2) spielt deutlich auf den Tod dieses (48) an. Also sind sie etwa zwischen 63 und 40 v. Chr. gedichtet. Sie sind eine sehr wertvolle Quelle für unsere Kenntnis der Frömmigkeit der Pharisäer, besonders auch ihrer messianischen Erwartung (Ps. 17; 18).

11. Die Oden Salomos.

Dieselben, 42 an der Zahl, sind 1909 von Harris auf Grund einer syrischen Handschrift ediert. Fünf von ihnen waren schon zuvor aus der koptischen *Pistis Sophia* bekannt. Die lebhaften Erörterungen der letzten Jahre, ob es sich um Erzeugnisse jüdischer Gnosis des ersten nachchrist-

lichen Jahrhunderts mit etwas späterer christlicher Überarbeitung oder um unmittelbar christliche bzw. juden-christliche Dichtungen des 2. Jahrh. handelt, haben noch zu keinem allgemein oder auch nur überwiegend anerkannten Resultate geführt.

12. Die Damaskusschrift.

Obwohl nicht im eigentlichen Sinne des Wortes zu den altt. Pseudepigraphen gehörig, soll zum Schlusse hier doch noch eine Schrift erwähnt werden, die diesen außerordentlich nahesteht. Es ist das in Kairo gefundene, von SCHECHTER 1910 unter dem Titel: *Fragments of a Zadokite Work* herausgegebene hebräische Fragment, das eine prophetische Mahnrede und Gesetze für die Gemeinde des neuen Bundes im Lande Damaskus, eine orthodoxe Abzweigung der jerusalemischen Gemeinde, enthält. Es berührt sich in vielem sehr nahe mit dem Buch der Jubiläen, dem Testament der zwölf Patriarchen und den ältesten Bestandteilen des Henochbuches, die alle ebenso wie besonders jüngste Schriften des A. T., Jes. 24—27; Deuterosach. usw. zitiert werden. Von weittragenden Folgen für die at. Einleitung wäre es, wenn ED. MEYER mit seiner Annahme recht hätte, daß die Schrift ebenso wie alle diese noch vor den Makkabäeraufstand fielen, wofür z. B. zweifelsohne das Fehlen jeder Bezugnahme auf das B. Daniel spricht. Aber von BERTHOLET, STÄRK u. a. ist dieser Ansetzung mit beachtenswerten Gründen entgegengetreten, und die Schrift vielmehr dem letzten vorchristlichen Jahrhundert zugewiesen. Tatsächlich wird es sich um eine Sekte aus dieser Zeit handeln.

Neben diesen wichtigsten Pseudepigraphen gab es noch Adambücher, ein Testament Abrahams, Hiobs, Moses, einen Pseudoezechiel (die Bruchstücke gesammelt und beurteilt von HOLL, Das Apokryphon Ezechiel 1922) usw.

C. Die Geschichte der Sammlung und Kanonisierung des Alten Testaments.

STRACK Artikel *Kanon* HRE^3 9; WILDEBOER *Die Entstehung des Kanons des AT.*, übers. v. RISCH 1891; BUHL *Kanon u. Text des AT.* 1891; DUHM *Die Entstehung des AT.* 1897; BUDDE *Der Kanon des AT.* 1900; HÖLSCHER *Kanonisch und Apokryph* 1905; KOENIG *Kanon und Apokryphen* 1917; HAENEL *Der Schriftbegriff Jesu* 1919.

Im 16.—18. Jahrh. war unter Christen wie Juden (besonders seit Elias Levita † 1549) allgemein die Meinung herrschend, Esra, oder die von ihm begründete große Synagoge habe den a. Kanon geschaffen, eine Anschauung, die allerdings bis auf 4. Esra 14, 44 zurückreicht und sich auch schon bei IRENAEUS (*Adversus häreses* III 21, 2) und TERTULLIAN (*De cultu feminarum* I 3) findet. Diese Ansicht ist mit Recht jetzt allgemein wieder aufgegeben, das A. T. enthält sicher Schriften, die nach Esra geschrieben sind (Chronik, Daniel, Prediger usw.), die *große Synagoge*, von der allerdings schon im Talmud (Baba batra

14a) die Rede ist, hat nie existiert, sondern ist, wie besonders Kuenen bewiesen hat, nur eine Spiegelung der Volksversammlung von Nehemia 8—10; es handelt sich überhaupt nicht um einen einmaligen Akt, sondern einen lange währenden historischen Prozeß; der überlieferte Kanon selbst gibt, indem er sich in 3 bzw. 4 verschiedene Sammlungen gliedert, an die Hand, daß er sukzessive entstanden ist. Endlich ist auch im Prinzip zu unterscheiden zwischen der Sammlung der Schriften und ihrer Kanonisierung, obwohl bei den beiden ersten Teilen des Kanon beides praktisch geradezu zusammengefallen ist.

In seinem ganzen Umfange und mit Bewußtsein herausgestellt, tritt uns der Begriff des Kanon (ein ursprünglich semitisches, dann griechisches Wort = *Richtschnur*, in bezug auf die Schrift erst von den Kirchenvätern des 4. Jahrh. gebraucht) zum ersten Male bei Josephus (*c. Apionem* I 8), also ca. 100 n. Chr. entgegen. Er spricht hier von 22 heiligen Büchern (zählt also Ruth zu Richter, Klagelieder zu Jeremia, andernfalls hätte er Prediger und Hoheslied nicht mitgezählt). Das Charakteristische der heiligen Schrift ist ihm hier, daß die einzelnen Bücher a) aus der Zeit von Mose bis Artaxerxes d. h. von Propheten stammen, also inspiriert sind *(von Artax. aber bis auf unsere Zeit sind zwar allerlei Bücher geschrieben worden, sie sind aber nicht eines ähnlichen Glaubens wie die früheren gewürdigt, weil nicht die genaue Aufeinanderfolge der Propheten gewesen ist)*; b) daß sie im Unterschiede von aller profanen Literatur heiligen Charakter haben; c) ihre Zahl begrenzt; d) ihr Wortlaut unantastbar ist.

Damit ist der Begriff des Kanons bereits fix und fertig; auch der Talmud gibt darüber hinaus nichts Neues, nur daß er, wie auch 4. Esra 14, 15 überall die heilige Zahl von 24 Bb. zählt (zu ihrer Reihenfolge vgl. Baba batra 14b, wo auch die Verfasser, darunter für Ezechiel und die 12, Daniel und Esther die Männer der großen Synagoge genannt werden) und die Bücher als solche bezeichnet, die *die Hände verunreinigen* d. i. eine Waschung nötig machen, also tabu sind (vgl. Mischna, Jadajim III 5; Seder Olam *von Alexanders Zeit wirkten nur die Weisen, vorher der heilige Geist).*

So gewiß nun Josephus seine Vorstellung vom Kanon nicht selbständig neu ausgebildet, sondern bereits überkommen hat, so wenig können wir das Wann dieser Ausbildung sicher fixieren, eben, weil sie allmählich geworden ist. Sicher läßt sich sagen, daß jener Kanonbegriff im ganzen Umfange im 2. vorchristlichen Jahrhundert noch nicht existierte. Denn nicht nur hat

Jesus Sirach selbst (gleich nach 200 v. Chr.) noch seine eigene Lehre unmittelbar an die der Propheten angeknüpft ohne das Bewußtsein eines qualitativen Unterschiedes von Norm und Normiertem vgl. 24, 33; 47, 20; 50, 29, sondern auch sein Enkel (um 130 v. Chr.) sieht in der Schrift seines Großvaters eine direkte Fortsetzung von Gesetz, Propheten und den anderen Büchern: *Jesus sah sich veranlaßt, auch selbst ein solches auf Bildung und Weisheit bezügliches Werk zu verfassen.*

Muß man von hier aus darauf schließen, daß der ganze Kanonbegriff, wie er uns bei Josephus entgegentritt, erst in dem letzten vorchristlichen Jahrhundert bzw. im ersten nachchristlichen im Kreise der palästinensischen Pharisäer ausgebildet ist, so hat er aber doch eine lange Vorgeschichte gehabt. Nur die negativen Attribute der ausschließlichen Inspiriertheit, der Unantastbarkeit und der Abgegrenztheit im Unterschiede von allem profanen Schriftwerk fehlten zuvor, aber positiv und materiell war ein Kanon d. i. eine göttlich gegebene Norm des Lebens wie der Welt- und Geschichtsbeurteilung schon längst zuvor vorhanden, seitdem es überhaupt eine Religion Israels gab.

Man gefällt sich heutzutage darin zu sagen, die Kanonisierung hätte mit der Sanktion des Deuteronomiums im J. 622 begonnen. Indes das damals publizierte Deuteronomium wurde ja auch noch immer wieder erweitert, und damals wurde nur weiter gegangen auf der Bahn, die bereits auf dem Sinai betreten, von der Dekalog, Bundesbuch, Sichemgesetz usw. Zeugen sind. Schon Amos 2, 4; Hos. 8, 12 setzen die Norm eines göttlichen Gesetzes voraus. Welch andere Bedeutung als die der *Kanonisierung* hat denn das Niederlegen der Gesetze in der Lade 5. M. 10, 1 ff. oder an der Seite derselben 31, 26 oder vor Jahwe 1. Sam. 10, 25 oder vor dem Heiligen Stein in Sichem Jos. 24, 26 ff. oder ihre Fixierung auf den Steinen daselbst 5. M. 27, 8? Es ist richtig, die ausdrückliche Verfluchung dessen, der *etwas hinzutut oder hinwegnimmt,* finden wir zum ersten Male im Deuteronomium 4, 2; 13, 1; aber das ist uralter Gesetzesstil, der zufällig bei den älteren Gesetzen durch die Redaktionsarbeit in Wegfall gekommen ist, schon nach dem Segen des Moses haben die Leviten die Aufgabe, *Gottes Wort zu bewachen und seinen Bund zu hüten* 33, 9. Ja, im ganzen alten Orient ist eine Religion ohne ein fixiertes unantastbares göttliches Gesetz undenkbar. Schon Hammurapi ruft den Fluch aller Götter herab über den, der an seinem durch die Gottheit sanktionierten Gesetze *etwas ändert, austilgt, Worte vertauscht* usw. Ist das kein Kanon? Daher ist die Neueinführung eines Gesetzeskorpus immer mit den stärksten Geburtswehen und Erschütterungen verbunden. Und möglich war sie nur, solange die geistige Energie vorhanden war, sich über alle jene Flüche hinwegzusetzen, ein Neues zu schaffen in dem Bewußtsein, daß man selbst Gottes Geist besitze, daß die Bahn des Alten damit nicht verlassen wäre, vielmehr die Intentionen des ursprünglichen Gesetzgebers und damit Gottes nur einen bessern Ausdruck fänden. Diese Kraft aber ist in Juda zum letzten Male in den Tagen Esras, im J. 444 zum Durchbruch gekommen und damit der jahrhundertelange Prozeß der Gesetzeskanonisierung beendet. Schon ein Blick in die Chronik zeigt, wie man der Thora um 400 schlechthinnige

göttliche Autorität zuerkannte. Wenn man auch hernach noch am Buchstaben und an peripherischen Bestimmungen Änderungen vorzunehmen wagte (vgl. 2. M. 35—40), so waren das solche, die die Gemeinde kaum bemerkte, Gelehrtenarbeit, die mit dem inneren Wesen und Leben jener nichts mehr zu tun hatte. Vgl. ZEAT S. 95 f.

Ähnlich steht es mit der Sammlung der Propheten, der sog. *früheren* sowohl wie der *späteren*, auch hier handelt es sich um eine lange Geschichte. Das gerade ist es, was die Entwicklung eines heiligen Schrifttums Israels von dem aller andern Völker des alten Orients unterscheidet, daß jenes nie nur göttliches Gesetz umschloß, sondern zugleich auch eine heilige Geschichte und ihre Interpretation durch gottgesandter Propheten Rede. Die Sammlung der ersteren, der geschichtlichen Bücher, war ja mit der der Thora beinahe immer Hand in Hand gegangen, denn letztere existierte überhaupt nicht gesondert, sondern war von vornherein aufs engste mit der Geschichte der Volksgründung verknüpft und verblieb daher immer im Rahmen geschichtlicher Schriften. Welche Rolle spielte die heilige Geschichte z. B. schon für Amos und vollends Hosea, von 5. M. 32 usw. ganz zu schweigen! Man kann ohne weiteres sagen, daß jede von Priestern verfaßte Geschichtsquelle — und das wird vom Jahwisten so gut wie vom Elohisten gelten — als heilig und normativ galt, wurden doch auch gerade die Erzählungen bei den Gottesdiensten und Festen verlesen (vgl. Jos. 24, 1 ff.; 1. Sam. 12, 7 ff.; 5. M. 31, 9 ff.). So war die Verknüpfung der alten Volksgesetze unter Hiṣqia zugleich eine solche der alten Darstellungen der heiligen Geschichte, in denen Gott seine Macht, Gerechtigkeit und Gnade bewiesen hatte; der Sanktionierung des Deuteronomiums folgte das große deuteronomische Geschichtswerk von 1. Mos. 2 bis 2. Kön. 25 auf dem Fuße, und die Kanonisierung der Thora war sogar schon zugleich eine solche der das Gesetz vorbereitenden Geschichte wie der bis zum Tode des Gesetzgebers. Die der Bücher Josua bis Könige ist dieser sicher nur wenige Jahre auf dem Fuße gefolgt; Esra wie Nehemia kennen in ihren Reden und Gebeten nur ein und dasselbe feststehende Geschichtsbild. Hier war ja eigentlich der ganze Stoff bereits seit dem großen deuteronomischen Werke des babylonischen Exils gegeben, und nur das Josuabuch erfuhr noch auf Grund der Priesterschrift eine weiter greifende Ergänzung. Wiederum freilich war diese Sammlung und Sanktionierung noch keine starre Norm, schloß noch nicht jede andere Geschichtsschreibung als eine profane oder gar verbotene aus, wie ja schon das vielfach stark abweichende Werk des Chronisten um 400 zeigt. Aber die Stellung, die dieses später im Kanon gefunden hat, zeigt, daß ihm, obwohl es gewiß dem Geschmack und der Geistesrichtung der Zeit mehr entsprach, auch von vornherein nicht dieselbe Würdigung zuteil geworden ist wie den andern, die nun einmal in der Ära der Neugründung der Gemeinde zum Fundamente derselben gemacht waren.

Ohne Gottesmänner, Seher, Propheten u. dgl., die den unmittelbaren, lebendigen, geistigen Verkehr zwischen Gott und seinem Volke vermittelten, war Israel das Verhältnis von jeher undenkbar gewesen. Gerade daraus resultiert seine Gewißheit, den Willen Gottes überall zu kennen; ein geheimer Wille der Gottheit, ein sonstiges notwendiges Requisit aller altorientalischen Religionen, die Domäne der Priesterschaften, ist hier und nur hier daher eine unbekannte Größe. Auch schon die ältesten Schriftpropheten erkennen dankbar an, daß Gott immerdar Dolmetscher seines Willens erweckt habe Amos 2, 11; 3, 7; Hos. 12, 14; Micha 6, 4; Jer. 7, 25 usw. Aber im babylonischen Exile wird die Bezugnahme auf die Vor-

gänger stärker, wie wir an Ezechiel und Deuterojesaja sehen, und vollends ein Sacharja orientiert sich auf Schritt und Tritt an jenen 1, 4; 7, 4 ff., bis schließlich die, die nun noch als Gottesgesandte auftraten, gar nicht mehr mit ihren eigenen Namen, ihrer eigenen Persönlichkeit hervortraten, sondern anonym oder unter älteren Namen schrieben. Je stärker man sich bewußt wurde, daß Gottes Geist nicht mehr originell und unmittelbar in lebendigen Persönlichkeiten wirke (vgl. Ps. 74, 9 aus der letzten persischen Zeit), um so stärker lehnte man sich an die Schriften an, die man den früheren Männern des Geistes verdankte. Die von den Propheten gegebene Lebensnorm der Gemeinde gilt seit dieser Zeit als eine durchaus feststehende vgl. Eṣra 9, 11; Neh. 9, 26, 30. Und so dürfte tatsächlich auch der Prophetenkanon bald nach der Ära Eṣra-Nehemia zusammengestellt sein. Sir. 49, 10 ist die Sammlung der Propheten längst eine vollzogene Tatsache, auch Jes. 34, 16 und Dan. 9, 2 spielen auf dieselbe an. Aber wieder schloß diese Sammlung es nicht aus, daß die einzelnen Schriften hernach noch mit Einschüben von anonymer Hand bereichert wurden. Man sah auch in dieser Sammlung noch nichts von aller sonstigen religiösen Literatur schlechthin Unterschiedenes, wohl aber sie weit Überragendes, etwas Heiliges und doch kein Noli me tangere.

Bedeutund später ist man offenbar daran gegangen, die sonstigen heiligen Schriften zu einem Ganzen zusammenzustellen, dessen Kristallisationskern der Psalter und die Proverbien bildeten, da es einzelne Lieder- und Spruchsammlungen auch schon in vorexilischer Zeit gegeben hatte. Die erste sichere Spur einer Sammlung von schriftlichen Erzeugnissen der Gemeindefrömmigkeit finden wir erst im Prolog des Sirach um 130, der neben Gesetz und Propheten *die andern, die ihnen nachgefolgt sind*, und hernach *Gesetz, Weissagungen und die übrigen Schriften* nennt. Eine Psalterstelle (Ps. 79, 2, 3, im 4. Jahrh. wahrscheinlich gedichtet) wird denn auch um 100 als *Schrift* zitiert (1. Makk. 7, 17 wörtlich *gemäß den Worten, die er schrieb*). Der Notiz 2. Makk. 2, 13 f., die ja allerdings erst dem ersten nachchristlichen Jahrhundert entstammt, darf doch als feststehende ältere Tradition entnommen werden, daß einerseits Nehemia die Geschichtsbücher, die Propheten, einen Psalter (wörtlich *Bücher Davids*) und die Korrespondenz mit den persischen Königen (Eṣra 4—6 u. dgl.) gesammelt, andrerseits Judas eine (über jene hinausgehende) Sammlung von Schriften der Vorfahren veranstaltet habe, was dann auf die der sog. Ketubim hinausliefe. Jedenfalls ist diese Notiz schon durch ihr Schweigen über die Thora und Eṣra so eigenartig, daß man sie nicht einfach für wertlos erklären darf. Und tatsächlich bestätigt ja der Prolog des Sirach, daß bereits vor 130 eine solche Sammlung nicht nur muß veranstaltet, sondern auch schon in das Griechische übersetzt sein. Andrerseits freilich beweist derselbe ebenso, daß auch diese Sammlung des Judas Erweiterungen noch nicht ausschloß.

Vergegenwärtigen wir uns nun, daß man in Alexandrien den Begriff eines abgeschlossenen Kanons überhaupt nicht gekannt, vielmehr hier in die Sammlung heiliger Schriften alle die aufgenommen hat, die zu religiöser Erbauung dienten, wie man denn hier die Inspiration nicht zeitlich beschränkt sein ließ, sondern jeden Weisen und Tugendhaften für inspiriert hielt, was aber nicht ausschloß, daß man der Thora eine alle andern Bücher überragende Stellung einräumte und in ihr ein mit göttlicher

Autorität ausgestattetes normatives Buch (vgl. Philo) sah, so werden wir darauf hingedrängt, daß erst im letzten vorchristlichen Jahrhundert in pharisäischen Kreisen Palästinas aus dem Begriff der Schrift als der heiligen Grundlage und Norm des ganzen Gemeindelebens, was ihre beiden ersten Teile bereits seit der Ära Esra-Nehemias, ihr dritter seit der Makkabäerzeit war, der eines Ganzen wurde, was sich als von inspirierten Männern verfaßt von aller sonstigen religiösen Literatur schied und zu dem nichts mehr hinzugetan, von dem nichts fortgenommen werden dürfte.

Jenen Begriff fanden sicher Jesus und die Apostel bereits in ihrem Volke vor. *Die Schrift* bzw. *die Schriften* sind für sie eine einfach gegebene und feststehende heilige, inspirierte, normative Größe vgl. Luk. 16, 29; 24, 27, 44; Joh. 5, 39; Röm. 3, 4; 9—11; 1. Cor. 9, 9; 15, 3; Gal. 3, 22; 4, 30; 2. Tim. 3, 16 usw. Daß die Chronik in ihrer Zeit an letzter Stelle stand, sieht man aus Luk. 11, 51 (vgl. 2. Chron. 24, 20 ff.). Abgesehen vom Judasbrief (V. 9 und 14) gibt es keine Stelle, wo sie bestimmt einmal eine außerkanonische Schrift als normative *Schrift* zitieren. Es liegen allerdings mehrfach Anspielungen auf die natürlich teilweise auch ihnen bekannten und von ihnen gelesenen Schriften vor, aber alle in jener Richtung erbrachten Belege sind ganz unsicher (1. Cor. 2, 9; Eph. 5, 14; Luk. 11, 49; Joh. 7, 38; Jak. 4, 5 f; Matth. 27, 9; Hebr. 11, 35 f.). Indes auch wenn es wirklich zwei- oder dreimal geschehen sein sollte, würden diese Ausnahmen nur die Regel bestätigen, da im übrigen die neutestamentlichen Schriftsteller gerade durchgehends die alexandrinische Übersetzung benutzen, zu diesem durchgehenden Schweigen also ein zwingender Grund vorgelegen haben muß. Wenn in Gamaliels Tagen noch darüber gestritten wurde, ob Ezechiel und die Proverbien zu „verbergen" seien, so bezieht sich das nur auf ihren Gebrauch im Gemeindegottesdienste, der Kanon war um so sicherer schon da. Und wenn wir noch in des Josephus Zeit von tatsächlichen Anfechtungen einzelner Bücher im Kanon (übrigens nur vom Hohenlied, Prediger und Esther) hören, über die auf der Synode von Jamnia (zwischen 90 und 100 n. Chr.) debattiert wurde, so zeigt doch gerade das Resultat dieser Debatte, daß auch diese Bücher schon lange zuvor als kanonisch rezipiert sein müssen und daß nur ihr Inhalt der Theorie zu schaffen machte.

Andrerseits muß aber auch wieder betont werden, daß Jesus und die Apostel nie und nirgends (auch 2. Tim. 3, 16 nicht, und 2. Petr. 1, 20 ist bereits nachapostolisch) eine Theorie über die

Inspiration der heiligen Schriften im Unterschiede von sonstiger religiöser Literatur verfechten, gerade weil die *Schrift* ihnen keine tote Schrift, sondern die Stimme des lebendigen Gottes war. Je unmittelbarer sie ihnen das Lebenselement war, aus dem ihnen Ströme des Lebens zuflossen (Joh. 5, 39), um so weniger zerbrachen sie sich den Kopf darüber, wie sie entstanden sei. Ebensowenig wissen sie etwas von Buchstabenknechtschaft, sondern zitieren oft durchaus frei vgl. 1. Cor. 1, 19; Eph. 4, 8 usw. In der Bezeichnung *Gesetz und Propheten* Matth. 5, 17; Luk. 16, 16 oder auch *Gesetz, Propheten und Psalmen* Luk. 23, 44 zeigt sich, daß sie praktisch sogar Gradunterschiede in der Schrift machten (Hohes Lied und Esther werden übrigens auch hier nicht zitiert, Pred. 11, 4—6 höchstens vielleicht Joh. 3, 8). Und dessen ist sich vielfach auch noch das talmudische Judentum bewußt geblieben, indem es die Dreiteilung der Schrift der Dreiteilung des Tempels in Vorhof, Heiliges und Allerheiligstes verglich (vgl. Meg. 26b, 27a; Dikduke § 3).

Welches nun das treibende Motiv für die endgültige Sanktionierung der 24 Bücher und den Ausschluß aller andern im letzten vorchristlichen Jahrhundert gewesen ist, das vermögen wir leider nur zu vermuten, nicht sicher festzustellen. Nach Josephus ist der leitende Gesichtspunkt die prophetische Inspiration von Mose bis Esra-Nehemia gewesen, und das bewährt sich ja auch ohne weiteres, denn so erklärt es sich aufs beste, daß z. B. Sirach ausgeschlossen, hingegen die unter Salomos Namen zirkulierenden Schriften Hoheslied und Prediger, der in die Dariusperiode zurückdatierte Deuterosacharja oder der scheinbar aus dem Exil stammende Daniel, das aus der Zeit des Xerxes datierte Esterbuch kanonisiert wurden.

Aber weswegen nun eben jener Gesichtspunkt aufgestellt wurde, ist die so schwierig zu beantwortende Frage. Nach Hölscher ist es mit einer Spitze gegen die üppig ins Kraut schießende Apokalyptik geschehen, die sich besonders unter vormosaischen Namen barg (Adam, Henoch, die Patriarchen usw., zu ihrer Fülle vgl. 4 Esra 14, 46: 70 Geheimschriften). Aber dagegen hat schon Schürer (Theol. Litzeit. 1906) mit Recht geltend gemacht, daß Apokalyptik und pharisäischer Gesetzesdienst gar keine Gegensätze waren, und zum andern, daß auch z. B. Abraham als Prophet gegolten habe. Man wird also keinesfalls das Motiv hierauf beschränken können, sondern kann ebensogut auch eine Spitze annehmen gegen die von Alexandrien her hereinflutende philosophische Literatur und manche andere, die wir überhaupt nicht mehr kennen vgl. Qoh. 12, 12. Und so

wird man doch das tiefste treibende Motiv einfach darin suchen müssen, daß in der Periode, da man in Palästina einsehen lernte, daß die Makkabäer einen vom göttlichen Willen weiter und weiter ab, und in die Verweltlichung hineinführenden Weg betreten hätten und man das Volk zurückführen wollte auf den Weg der Väter, man im Beginn des letzten vorchristlichen Jahrhunderts (unter Alexandra? 75—67) im Bewußtsein der eigenen Geistesarmut sich ausschließlich stützen lernte auf Gottes den Vätern geoffenbarten Willen. Wo aber war dieser zu finden? Darauf war schon seit Jahrhunderten geantwortet: in Gesetz und Propheten. Die geschichtlichen Grenzen für diese waren, das wußte man, Mose und Esra-Nehemia, welch letztere jene zusammengestellt hatten, und so konnte man von den jenen später angehängten Schriften auch nur noch die gelten lassen, die zwischen jene beiden Grenzen fielen. (Wenn der Talmud nicht Artaxerxes, sondern Alexander als die untere Grenze annimmt, so geschieht das mit Rücksicht auf die *große Synagoge*, doch rechnet jener zwischen Wiederaufbau des Tempels und Untergang des Perserreiches auch nur 34 Jahre vgl. Seder olam S. 91). Es liegt eine direkte Brücke vor zwischen Stellen wie 1. Makk. 4, 46; 9, 27; 14, 41, in denen uns um 100 v. Chr. das traurige Bewußtsein entgegentritt, daß der prophetische Geist ganz erloschen sei, und jener Josephusstelle, nach der man nur in dem, was von Gott durch Propheten geoffenbart sei, Norm und Rettung gesehen hat.

So sehr nun diese Auswahl und Absonderung dem späteren irreligiösen Buchstabenglauben in Synagoge und Kirche das Tor geöffnet hat und so gewiß man nur unter absichtlicher Verschließung der Augen gegen das Licht der Wahrheit behaupten kann, daß nun ausnahmslos die einzelnen von den Pharisäern rezipierten Bücher in sittlich-religiöser Hinsicht den ausgeschlossenen überlegen, mehr als sie von Gottes Geist durchweht seien (vgl. Prediger mit Sirach, Esther mit Tobit, Hoheslied mit Psalmen Salomos usw.), so gewiß muß doch auch gesagt werden, daß auch über jener Kanonisierung in besonderem Sinne die göttliche pädagogische Providenz gewaltet habe und daß allein durch sie die Fülle und Schätze der göttlichen Offenbarung, deren das alte Israel gewürdigt war, der göttliche Heilswille unter dem alten Bunde davor bewahrt wurden, erstickt zu werden unter der üppig aufwuchernden Fülle einer religiösen Literatur zweiter und dritter Gattung. Ist dem Christen bereits jene Sammlung durch die Stellung, die der Herr und die Apostel zu ihr — und nur zu ihr — einnahmen, als die heilige Urkunde der vorbereitenden göttlichen Offenbarung geweiht, so bestätigt sich auch jeder unbefangenen wissenschaftlichen Forschung, daß *nur diese Bücher uns ein treues Bild des durch Offenbarung und wunderbare Führungen hervorgerufenen Geisteslebens des Alten Bundes geben, und nur sie uns die in prophetischen Worten und Tatsachen enthaltenen Weissagungen zeigen, deren Erfüllung und Vollendung Jesus Christus ist. In größerer*

oder kleinerer Entfernung von diesem Kreise stehen dagegen die akanonischen Schriften (vgl. BUHL a. a. O. S. 72). Das kann nur in Abrede stellen, wer Mücken seigt und Kamele verschluckt.

In der nachapostolischen christlichen Kirche, in der sich die meisten Lehrer, da sie des Hebräischen unkundig waren, der LXX bedienten, trat der Unterschied zwischen den kanonischen und den andern Heiligen Schriften zunächst so gut wie ganz zurück. Aber als die Kirche daran gehen mußte, ihre Lehre gegenüber den Sekten, aber auch gegenüber Angriffen von seiten der Synagoge, die nun allgemein den palästinensischen Kanon akzeptiert hatte, zu fundamentieren und auszubauen — in den Tagen des Origenes —, da wurde man sich erst allmählich dessen bewußt, welchen Wert jener gegenüber aller sonstigen jüdischen religiösen Literatur besäße. Während man in der griechischen Kirche den apokryphen Büchern im Unterschiede von den kanonischen mehr und mehr die Stellung von kirchlichen Vorlesebüchern, deren Gebrauch als solcher gestattet sei, zuwies, trat in der lateinischen, auf den Bahnen des Julius Africanus weitergehend, Hieronymus energisch ein für die ausschließliche Geltung der hebraica veritas.

Die fernere verschiedene Wertung des hebräischen Kanons im Unterschiede von den Apokryphen in den einzelnen christlichen Konfessionen, die verschiedenen Auffassungen von der Schrift als Wort Gottes, die verschiedenen Vorstellungen von ihrer Inspiration und endlich die verschiedenen Beurteilungen ihrer Bedeutung für die Kirche der Gegenwart fallen aus dem Rahmen der alttestamentlichen Einleitung hinaus und gehören in die Geschichte der heiligen Schrift als eines Ganzen bzw. die Dogmatik. Zur Einführung in diese Fragen vgl. unter andern: DIESTEL *Geschichte des A. T. i. d. christl. Kirche* 1869; H. SCHULTZ *Das AT. und die evangelische Gemeinde* 1893; KAUTZSCH *Die bleibende Bedeutung des Alten Test.* 1902; OETTLI *Die Autorität des A. T. für den Christen* (Bibl. Zeit- und Streitfragen II 2); SEEBERG *Offenbarung und Inspiration* (ebendort IV 7/8). Zu dem in neuester Zeit wieder einmal entbrannten Kampfe um das A. T. als einen Bestandteil des Kanons der christlichen Kirche vgl. bes. SELLIN *Das A. T. und die ev. Kirche der Gegenwart* 1921; ders. *Abschaffung des A. T.?* 1932; HEMPEL *Fort mit dem A. T.? 1932.*

Chronologisch geordnete Übersicht über die Entwicklung der alttestamentlichen Literatur.

Vormosaische Ära	1. Mose 14 ursprünglich kanaanitischer Bericht über eine Waffentat des Hebräers Abram; 9, 25—27 Noasprüche (wahrscheinlicher spätere Richterzeit); 4, 23 f. Lamechslied.
Mosaische Ära (Um 1200).	2. Mose 15, 21 Schilfmeerspruch; 17, 16 Amaleqspruch; 20, 1—17 Dekalog vom Sinai; 4. M. 6, 24—26 Aaronitischer Segen; 10, 35 f. Spruch an die Lade; 21, 14 f. Verzeichnis von Lagerstationen; 21, 17 f. Brunnen-

	lied; 21, 27—29 Spottlied auf Sichon; 2. M. 20, 23—23, 19 Bundesbuch aus den moabitischen Gefilden (in Kanaan erweitert und in Sichem fixiert).
Ära der Richter (1150—1050).	Richt. 5 Deboralied; 2. Mose 15, 1—18 erweitertes Schilfmeerlied; 1. M. 49 Jaqobssegen (bis auf V. 8—12); 5. M. 33 Mosesegen (spätestens unter Jerobeam I); 2. M. 34, 10—27 der fälschlich sog. jahwistische Dekalog; 5. M. 27, 15—26 das sichemitische Zwölfgebot. Sprüche über die Stammväter; Aufnahme und Verarbeitung kananitisch-babylonischer Mythen; mündliche Ausbildung der Vätergeschichte und der Heldenerzählungen des Pentateuchs, Josua- und Richterbuches.
Davidische Ära (Um 1000).	2. Sam. 1, 19—27 Davids Bogenlied; 3, 33 f. Klage um Abner; Psalm 18 vgl. 2. Sam. 22; 2. S. 23, 1—7 die sog. letzten Worte Davids; 1. M. 49, 8—12 der Judaspruch im Jaqobssegen; 4. M. 24, 3—9, 15—24 die Bileamsprüche. Wahrscheinlich Sammlung des „Buches des Braven" und des „Buches der Kriege Jahwes". Beginn der Niederschrift des Jahwisten.
Salomonische Ära (Um 950).	Abschluß der ersten Ausgabe des Jahwisten (von 1. M. 2—1. Kön. 2). Salomos Tempelweihspruch 1. Kön. 8, 12, 13 LXX. Annalen, die noch in 1. Kön. 4—7; 9; 10 stecken; Beginn der Spruchdichtung von Prov. 25 bis 29.
900—800.	Zweite Ausgabe des Jahwisten (1. M. 2 bis 1. Kön. 12, 19 unter Asa?). Der Elohist (erste Ausgabe 1. M. 15 bis Josua 24 in Sichem oder Bethel). Obadja 1—10. Die ephraimitischen Prophetenerzählungen in 1. Kön. 17 bis 2. Kön. 13.
Ära Jerobeams *II.* (Um 750).	Jesaja 15 f. Weissagung über Moab. Der Prophet Amos (um 750). Der Prophet Hosea (745—25).
Ära d. Zusammenbruchs d. Nordreiches (735—22).	Jesaja 2, 5—10, 4; 17, 1—11; 28, 1—6; Micha 1.
Ära Hisqias (722—699).	Jesaja 1, 2—2, 4; 10, 5—34; 11, 1—10; 14, 24—32; (15; 16;) 17, 12—14; 18; 19, 1—15; 20; 22; 23, 1—14 (?); 28, 7—32, 20.
	Micha 2—5. Zweite Ausgabe des Elohisten (bis 2. Kön. 17). Die Biographie Salomos in 1. Kön. 3—11. Zusammenarbeitung des Jahwisten und Elohisten (?). Sammlung von Prov. 25—29; Königspsalmen, aber auch Hymnen, Buß- und Armenlieder in Psalm. 2—41; 51 bis 72.
Ära Manasses (698—643).	Micha 6, 1—7, 7 (?) Fixierung des Kernes des Heiligkeitsgesetzes 3. M. 17—26 (außerhalb Jerusalems), aber auch sonstiger Bestandteile der späteren Priesterschrift (etwa in Mizpa). Eine Jesajabiographie (vgl. Jes. 7; 20; 36—39); Jesaja 19, 16—25 (?).
Ära Josias (640—608).	Zephanja. 622 Fund des Deuteronomium und baldige Erweiterung desselben um die Ihrabschnitte, Paränesen und die historische Einleitung 1, 1—4, 4; Zusammenarbeitung mit E (?). 612 Der Prophet Nahum.
Ära der letzten jüdischen Könige (608—586).	Die erste Rolle Jeremias 604; von da an erweitert. Erste Redaktion der Königsbücher durch den sog. Deu-

	teronomisten. Leidens- und Klagepsalmen der 2 ersten Bücher. Sammlung von Prov. 10, 1—24, 34 (?). Der Prophet Habaqquq.
Ära des babylonischen Exils (586—536).	Abschluß der Schrift Jeremias durch Baruch in Ägypten. Der Prophet Ezechiel in Babylon (592 berufen; 570 letztes Wort); Klagelieder 2 und 4. Auf Grund einer Zusammenarbeitung von JE mit D das große deuteronomische Geschichtswerk von 1. M. 2 bis 2. Kön. 25. Um 550 die anonymen Babelprophetien Jes. 13; 14; 21; Jer. 50; 51, zugleich Überarbeitung der jeremianischen Völkerprophetien; Klagelieder 1; von 545 an die ersten Cyrussprüche Deuterojesajas; 539/38 die Schrift Deuterojesajas (40—55).
Ära der Heimkehr (537—20).	Klagelieder 5; Neh. 7; Psalm 137.
Ära d. neuen Tempelbaus (520—16).	Haggai; Ṣacharja 1—8; Jes. 56—66.
Um 500.	Das Buch Hiob (in Ägypten?).
Um 470.	Klagelieder 3; Maleachi; Obadja; zweite Ausgabe des Deut.; die Priesterschrift in Babylon; Jes. 33; Micha 7; 8 ff.; Deut. 32.
Ära Esra-Nehemias 458 bis etwa 420.	Die aramäische Quelle über die Restitution in Ẹsra 4—6; Proklamierung des Pentateuch; Ẹsras Memoiren; Nehemias Memoiren; Jona.
Um 400.	Sammlung und die in der Hauptsache der uns erhaltenen entsprechende Redaktion der „früheren“ und „späteren“ Propheten; Joel. Das chronistische Werk (inklusive Ẹsra und Nehemia) in 2 Redaktionen.
Im 4. Jahrhundert.	Jesaja 34; 35 (?); Ruth. Die Hauptmasse von Psalmen 73—150. Proverbien 1—9; Hoheslied.
Im 3. Jahrhundert.	Jes. 24—27; Esther (?).
Um 200.	Der Prediger (in Alexandrien?).
Makkabäische Ära (nach 168).	Daniel 165. Gleich nach 164 Sammlung anderer heiliger Schriften zu der Thora und den Propheten.
Um 150.	Sach. 9—14.
Um 75 v. Chr.	Endgültige Kanonisierung des A. T. in dem gegenwärtigen Umfange in Jerusalem.

Register.

Abraham nach 1. Mos. 14 geschichtliche Persönlichkeit 31
Achikarroman 139, 160
Ägyptische Literatur 4, 91, 136, 145, 151
Ahia von Silo, geistiger Vater des Elohisten 44
Akiba Rabbi 11, 159
Amen-em-ope, Sprüche des 139
Amos, seine Herkunft 109; sein Buch 109, 110; nicht Schöpfer des ethischen Monotheismus 110
Apokalypse, Jes. 24—27 S. 88; 34 u. 35 S. 89; Joel 108, Obadja 112; Sach. 14 S. 124; Daniel 153; Baruch 163
Apokalyptik, Ezechiel, nicht ihr Vater 101; Deuterojesaja ihr erster Vertreter 95; Gegensatz zu ihr bei den Sammlern des Kanon 171
Aristeasbrief 162

Babylonisch-assyrische Literatur 4, 121, 124, 131, 145
Baruch, Redaktor des Jeremiabuches 97; Buch des B. 161; Apokalypse des B. 163
Bileamsprüche 23
Buch des Braven 5
Buch der Kriege Jahwes 5
Bundesbuch 26. 27

Chronik, Bücher der 154 ff. Quellen der 156

Damaskusschrift 165
Daniel Buch 152; Ältere Grundlage 153; Zusätze zum Buche 161
David als Liedersammler 5; als Psalmendichter 135
Debora, Lied der 35
Dekalog 25; sog. jahwistischer 28
Deuterojesaja 90, 94
Deuteronomium 46 ff.; seine Verbindung mit E und J 58
Deuteronomist im Pentateuch 59; im Josua 62; im Richterb. 65; in den Samuelisbb. 75; in den Königsbb. 78; zusammenhängendes Geschichtswerk 80
Dichtkunst in Israel 5, 6; religiöse 128
Dikduke hat'amim 12, 169
Doxologien bei Amos 111; am Schluß der Psalmbücher 129

Ebjathar, vielleicht der Verfasser von J 36, 73
Efod 25, 56, 67, 107
Elefantine, Papyri von 9, 86, 135
Elohistische Quelle 38; ihre Heimat 39; ihre Weiterbildungen 40; ihre Verbindung mit der jahwistischen 58; ihre Fortsetzung im Josuab. 63; im Richterb. 66; in den Samuelisbb. 73
Eschatologie in Jesajas Heilsverheißung 85; in C. 32, 87; bei Deuterojesaja 92; Hosea 106; Joel 108; Amos 111; Micha 4 u. 5, 116; Nahum 118; Zefanja 121; Psalm 29; 46; 48; 132; Daniel 154
Esra, Redaktor des Pentateuch 54; nicht Sammler des Kanon 165; Buch 154 ff.; Buch III, 159; Buch IV, 164
Esther, Buch 151 f.
Ezechiel, Buch 99 ff.

Garizim statt Ebal 12; Stätte der Fixierung des Bundesbuches 26
Gebet Manasses 161
Geschichtsschreibung in Israel 7—9
Gesicht Jesajas 163
Gibeon = Mizpa (?), Stätte der Stiftshütte 57, Heimat der 2. Redaktion des Elohisten 74
Gog bei Ezechiel 102; bei Obadja 113; in Esther 158

Habaquq 119—21
Haggai 122
Hammurapi-Kodex 27, 49, 167
Handschriften des A. T. 10
Heiligkeitsgesetz 29
Henoch, Buch 162
Hieronymus, Stellung zu den Apokryphen 158; zum hebr. Kanon 173
Himmelfahrt des Mose 163
Hiob, Buch 139; Ein Verfasser des ganzen Buches außer Prolog und Epilog 142 f.; allmähliche Verschiebung des Problems des Buches 143; Zeit des Verfassers 145
Hisqia, sein Tempelgesetz und seine Reform 50 f.; als Literatursammler 8, 58, 74, 138
Hohelied: ein Zyklus alter Hochzeitslieder 147
Hosea, seine Ehe 104 f.; seine Stellung unter den Propheten 105; Kritik seines Buches 106

Jahwistische Quelle 32; ihre Entstehungszeit und Heimat 33, 34; ihre Einheitlichkeit 35; ihre Verbindung mit der elohistischen 58; ihre Fortsetzung im Josuab. 63; im Richterb. 66; in den Samuelisbüchern 74
Jaqobssegen 21
Jeb, Heiligtum von 86
Jeremia, seine Persönlichkeit 96; sein Buch 96 ff.; angebl. Verfasser der Klagelieder 149; Brief des 161
Jesaja, Leben und Buch des 82; echte Partien des B. 83; ohne ausreichenden Grund angefochtene 85; sicher unechte 88—94; Deuterojesaja 90; Tritojesaja 93
Jesus Sirach 160
Joel 107
Jojachin, ursprüngliches Objekt bzw. Subjekt der Gottesknechtsstücke (?) 92
Jona 113; universalistische Tendenz 114
Josia 46, 95, 121
Josua, Buch 62; Persönlichkeit auch dem Jahwisten bekannt 67
Jubiläen, Buch der 162
Judith, Buch 159

Kanon, alttestamentlicher 165—173; Begriff des Josephus 166; allmähliche Entwicklung desselben 166 bis 169; K. in Alexandrien 169; Stellung Jesu und der Apostel zu ihm 170; Motive seiner Fixierung 171
Ketubim 128 ff.
Klagelieder 148
Knecht Jahwes 92
Könige, Bücher der 77; ihre Quellen in den Samuelisbb. 70; bei Hosea 105; in den Sprüchen 137

Lamechslied 20

Makkabäerbuch I, II, III 158 f., IV 160
Maleachi 126
Massora 11 f.
Melchisedeq 31
Micha, Prophet 114; Gliederung und Kritik seines Buches 115—117
Mizpa s. Gibeon
Mose, Fähigkeit im Schreiben 7; nicht Verf. des Pentateuch 15 f.; Lied des 24; Segen des 23; Verfasser von Dekalog und Bundesbuch 25 ff., 51; Tod des 93, 105
Mythen, ihre Umwandlung bei den Hebräern 6; Zeit ihrer Einwanderung 36; der Mythus vom Gotteskampfe 89, 119

Nachtgesicht 123
Nahum 117
Nasiräer, Joseph als 22, 24; Simson als 66
Nehemia, Memoiren, Geschichte 155 f.; Sammler des Kanon 169
Noa-Sprüche 56, 57

Obadja 112
Oden Salomos 165
Orakelzelt 56, 57

Parallelismus der Glieder in der hebr. Poesie 6
Pentateuch, Inhalt und Titel 14; Tradition über seinen Ursprung 15; seine Entstehung durch Zusammenwachsen mehrerer Quellen 16; Geschichte der Pentateuchkritik 18 f.; seine Redaktionen 58 ff.
Peschitto 14

Philosophie, griechische: nicht in den Sprüchen Salomos 136; dagegen im Prediger 150 und Weisheit Salomos 160
Prediger 149 f.
Priesterschrift: Keine literarische Einheit 55; Zeit ihrer Komposition 54 f.; keine Neuschöpfung, sondern Überarbeitung alter historischer und legislativer Stoffe 55 bis 57
Propheten, frühere 62 ff.; spätere 82 ff.; 12 kleine 103; Prophetenlegenden 80
Psalmen 128 ff.; ein Kern vorexilischer Lieder 132; davidische 133; exilische und nachexilische, makkabäische Lieder 134 f.; Psalmen Salomos 164
Pseudepigraphen 162 ff.
Purim-Fest 151

Qinastrophe 6

Richter, Buch: Quellen und Komposition desselben 64 ff.; Bedeutung des Wortes 65
Ruth, Buch 148

Sacharja, Person und Buch des 122 f.; Deuterosacharja, Gliederung in 3 Teile 124—126 S. ben Jebrechja 126
Sagen in Israel 7
Salomo, seine Biographie 79; sein Tempelweihspruch 5; als Spruchdichter 137; als Beschwörer 137; Psalmen des 164; Oden des 164; Figur im Hohenliede 143; in Prediger 150
Samaritanischer Pentateuch 12, 60
Samuelisbücher, Quellen derselben 69 ff.; ihr Wert als Geschichtswerk 76
Schilfmeerlied 22
Schriftarten der Hebräer 8, 9
Septuaginta 12
Serubbabel 122 f., 156
Sibyllinische Orakel 164
Sichem: Ursprüngliche Stätte des Bundesbuches und der Bundeslade 26; Zwölfgebot von S. 29; Heimat des Elohisten 40
Sprüche 135 ff.; ihre ägyptische Provenienz 136; salomonische und hisqianische 138 f.
Stiftshütte s. Orakelzelt
Surpu, Babylonische Beschwörungstexte 145

Taannek, Tafeln von 7, 32
Targumim 13
Tell el Amarna, Tafeln von 7, 31
Terafim 67, 107, 125
Testamente der 12 Patriarchen 164
Tobias, Buch 159
Tochterübersetzungen der LXX 13
Tummim 8, 24

Übersetzungen des A. T. 12
Urim 8, 24

Vorlesung, gottesdienstliche der pentateuchischen Quellen 60 f.; der alten Geschichte 76 f., 80, 168

Weisheit Salomos 160; im B. Hiob 140, 144; Weisheitsliteratur 146

Ysop s. Salomo als Beschwörer

Zadokitenschrift 165
Zeder s. Salomo als Beschwörer
Zefanja 121
Zwölfgebot von Sichem 29

Geheimrat Professor Dr. R. KITTEL

Die alttestamentliche Wissenschaft

5., durchgearbeitete Auflage. 310 Seiten mit 14 Tafeln und zahlreichen Abbildungen. In Leinenband M. 6.12

„Alle wichtigen Gebiete alttestamentlicher Forschung und ihre Förderung durch die bedeutsamen Erträgnisse der Ausgrabung innerhalb und außerhalb Palästinas kommen zur Sprache; ebenso erfährt der Leser sorgfältige Einführung in die literaturgeschichtliche wie in die national- und religionsgeschichtliche Arbeit am Alten Testament. Es ist ein ungemein reiches Material, das dem Leser dargeboten wird und dazu in einer höchst anziehenden und allgemeinverständlichen Form."

Theolog. Literaturblatt

Die Religion des Volkes Israel

2. verbesserte Auflage. 212 Seiten. In Leinenband M. 5.04

„Das Buch kann allen für die Religion des Volkes Israel Interessierten warm empfohlen werden. Von sicherer, zuverlässiger Hand wird der Leser durch die ganze Geschichte dieser einzigartigen Religion geführt bis hin zu dem Neuen, das mit Jesus einsetzt. Daß die ganze lebensvolle Darstellung überall auf tiefgründiger Forschung beruht, bedarf bei dem Namen des Verfassers keiner besonderen Betonung. Das Buch ist ausgezeichnet geeignet, in die vielen und schwierigen Probleme der so ungeheuer wichtigen Materie einzuführen."

Deutsche Literaturzeitung

Gestalten und Gedanken in Israel

2. verbesserte Auflage. 545 Seiten mit Buchschmuck In Leinenband M. 12.—

„Kittel bietet eine glänzend geschriebene Geschichte Israels in Volks- und Charakterbildern. Die Errungenschaften neuer Forschungen und Entdeckungen hat er reichlich verwertet. Wie ein Maler malt er Völker und Länder hin, mit denen Israel in Berührung kam. Die Geschichte gewinnt Fleisch und Blut, man lernt vieles verstehen, was sonst dunkel war. Es sind plastische Einzelbilder und zugleich ein Gesamtbild von großem Wurf, mit genialem Blick auf das Ganze."

Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung

Professor D. Dr. A. JIRKU

Geschichte des Volkes Israel

235 Seiten. Geheftet M. 6.66. In Leinenband M. 7.56

„Die formalen Vorzüge dieses praktischen Lehrbuches sind Klarheit, Knappheit, Übersichtlichkeit, die sachlichen Vorzüge eine gründliche Ausschöpfung des ägyptischen und keilinschriftlichen Materials für die israelitische Geschichte, eine allseitige Verwertung der archäologischen Grabungsergebnisse und eine möglichst genaue topographische Festlegung der in der Geschichte eine Rolle spielenden Ortschaften Palästinas." Deutsche Literaturzeitung

★

Geheimrat Professor Dr. P. FEINE

Einleitung in das Neue Testament

5. verbesserte Auflage. 281 Seiten. In Leinenband M. 7.20

„Der Verfasser hat uns eine Einleitung in das Neue Testament geschenkt, die um ihrer Kürze, Handlichkeit und Zuverlässigkeit willen vielen, hoffentlich nicht nur Geistlichen, Lehrern und Studenten, sondern auch religiös interessierten Laien, willkommen sein wird. Man erfährt hier alles Notwendige über die Entstehung der neutestamentlichen Schriften und des Kanons und erhält ein deutliches Bild von dem gegenwärtigen Stand der Forschung." Geisteskampf der Gegenwart

Die Religion des Neuen Testaments

299 Seiten. Gebunden M. 6.40

„Reiz und Problematik dieses inhaltreichen Buches liegen in dem Verhältnis von Geschichtlichem zu Religiösem, in dem Nebeneinander der Darstellung von Untersuchungsergebnissen und ihrer Erhebung zur Synthese. Feines Art hat zweifellos ihren pädagogischen Nutzen; die Leser werden in die wissenschaftliche Problemstellung eingeführt, und überall wird der Bestand der Überlieferung ausführlich dargelegt. Vor allem wird man dem Buche nachrühmen müssen, daß es sich ernstlich müht, die Einheit dieser Lebenswelt aufzuzeigen."

Theologische Literaturzeitung

II 305

BS 1140 .S41 1933

Sellin, Ernst, 1867-1945.

Einleitung in das Alte Testament

95962

95962

BS 1140 .S41 1933

Sellin, Ernst, 1867-1945.

Einleitung in das Alte Testament

GENERAL THEOLOGICAL SEMINARY
00076780